00051722

Le Brahmanisme
1910
by Louis de la Vallee Poussin

ORT
294
Val/Bra
51722

Digitized with financial assistance from
HT Parekh FOUNDATION
An initiative by HDFC WITH YOU, RIGHT THROUGH
on 15 October, 2018

HISTOIRE DES RELIGIONS

Notions sur les Religions de l'Inde

LE BRAHMANISME

APPENDICE :
Sommaire de la philosophie moniste de Çamkara,
d'après M. P. DEUSSEN.

PAR

Louis de la VALLÉE POUSSIN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

51722

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & Cie

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

1 ET 3, RUE FÉROU. — 6, RUE DU CANIVET.

1910

Reproduction et traduction interdites.

ROYAL ASIATIC

DU MÊME AUTEUR

Notions sur les religions de l'Inde. — Le Védisme. 1 vol. de la Collection *Science et Religion. (526-527).* Prix..... 1 fr. 20

Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Poème de Çantideva, 1 vol. in-8. Prix... 3 fr. 50

MÊME COLLECTION

Baudrillard (André), Agrégé de l'Université. — **La Religion romaine.** *(343)*..... 1 vol.

Carra de Vaux (baron), Professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Petites Religions d'Amérique.** — *Les Cures divines. Le Spiritisme. (181).* 1 vol.

Caron (P.), Ancien missionnaire au Japon. — **Confucius, sa vie et sa doctrine.** *(174)*..... 1 vol.

Dottin (Georges), Professeur à l'Université de Rennes. — **La Religion des Celtes.** *(285)*..... 1 vol.

Godard (Charles), Docteur ès lettres. — **Le Brahmanisme.** *(126)*..... 1 vol.

— **Le Fakirisme.** *(127)*..... 1 vol.

— **Les Croyances chinoises et japonaises.** *(156).* 1 vol.

Gondal (I.-L.). — **Mahomet et son œuvre.** *(13).* 1 vol.

Petit (P.), Supérieur des Augustins de l'Assomption à Constantinople. — **Confréries musulmanes.** — *Discipline. — Hiérarchie. — Histoire. (70).* 1 vol.

Saubin (Aut.). — **La Synagogue moderne.** *(32).* 1 vol.

— **Le Talmud et la Synagogue moderne.** *(44).* 1 vol.

Pamphlets

1 Le Brahmanisme
2 Kaufmann Tschampaka of Jivakirti
both 2 works.
3 Bouddhisme
4 Thillai-Govindan
5 Paramahansa Ramkrishna
6 In defence of Hinduism

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

00051722

BIBLIOGRAPHIE

Outre les ouvrages et textes cités dans *Védisme*, p. 11 :

Grhyasûtras, « Rules of vedic domestic ceremonies », trad. OLDENBERG, Sacred books of the East, vol. XXIX et XXX (Oxford, Clarendon).

Dharmasûtras, « The sacred Laws of the Aryas », trad. BUHLER, Sacred books, vol. II, XIV.

Les lois de Manou, trad. BÜHLER, Sacred books, vol. XXV, et STREHLI, Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, vol. II.

Çatapathabrâhmana, trad. EGGELING, Sacred books, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII et XLIV.

Aitareyabrâhmana, trad. HAUG (Bombay, 1863).

The Upanishads, trad. Max MULLER, Sacred books, vol. I et XV.

The Upanishads, trad. SESHACHARRI, Madras, 1898, (très commode et bon marché).

A. HILLEBRANDT, **Rituallitteratur** (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde), Trübner, Strasbourg.

Paul OLTRAMARE, **Histoire des idées théosophiques dans l'Inde,** vol. I, *Théosophie brahmanique* (Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, vol XXIII).

Sylvain LÉVI, **Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas,** Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses vol. XI.

Paul Régnaud, Matériaux pour servir à l'**Histoire de la philosophie de l'Inde** (*Upanishads*), Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. XXXIV.

Gough, **Philosophy of the Upanishads** and ancient Indian metaphysic (Londres, Trübner).

Paul Deussen, **Phil. of the Upanishads,** trad. de A. Geden (Edimbourg, Clark), 2e partie de l'Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipsick, 1894, du même auteur.

Barnett, **Brahma-Knowledge** (Londres, Murray, 1907), (petit volume très utile).

INTRODUCTION

LES BRAHMANES ET LA CIVILISATION INDIENNE

On ne peut affirmer que le service divin fut dans l'Inde védique, et dès les temps les plus anciens, la propriété exclusive des familles sacerdotales,— des familles qui, avant même la rédaction définitive des « hymnaires » prirent et reçurent le nom de brahmanes et constituèrent dès lors une « couleur » (*varna*), une classe ou caste, formée de groupes endogamiques (castes à proprement parler, *jâti*) peut-être divisés en *gentes* (*gotras*) exogamiques, du moins au sens large (1). Toutefois, aussi haut que remonte notre information, — et à l'exception de certaines cérémonies, d'ailleurs importantes, où le père de famille, quelle que fût sa classe, garda le droit d'officier, — nul ne peut se passer du concours des prêtres, uniques intermédiaires entre l'homme et les dieux. Tout brahmane n'est pas prêtre (sinon pour son culte privé), mais seuls les brahmanes sont prêtres.

Sans doute, à côté des prêtres, depuis l'origine comme de nos jours, il y a des sorciers et des rebouteurs, de même qu'à côté et en

(1) Voir *Védisme*, p. 14, et les réserves judicieuses de A. B. Keith, J. R. A. S., 1909, p. 471.

dessous des dieux védiques ou brahmaniques, il y a des divinités de village et des héros-dieux de clan. Mais les divinités vulgaires s'ennoblissent dans la mesure où les brahmanes leur font place dans le panthéon officiel, et leurs prêtres montent avec elles.

De même, depuis longtemps sinon depuis toujours, l'Inde est riche en ascètes (anachorètes, « forestiers »), en pénitents, en mendiants vagabonds, plus ou moins thaumaturges, plus ou moins frottés de théosophie (*yogin*) (1), recrutés parmi les nobles ou les castes inférieures comme parmi les brahmanes : tous ces « religieux » demeurent, par profession, en dehors de la vie sociale. Parfois isolés, « semblables à des rhinocéros », ils forment souvent, sous la conduite de chefs historiques ou le patronage de quelque saint légendaire, des sectes puissantes, plus ou moins hétérodoxes, *Jatilas,* adorateurs du feu, *Bauddhas,* disciples du Bouddha, *Jaïnas,* disciples du Jina. — Mais, comme sur les dieux non védiques ou vulgaires, de même sur les pénitents et les ascètes, fussent-ils étrangers à sa foi et hostiles à ses institutions, le Brahmanisme (la civilisation brahmanique) exerça une attraction irrésistible. On ne se sépare de lui que pour retomber dans sa sphère d'influence ; ses hérétiques, comme l'a prouvé Sir Alfred Lyall, ont été parmi ses meilleurs apôtres (2).

(1) Voir ci-dessous, p. 83.
(2) *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* trad. de KÉRALLAIN, vol. I, p. 224 (Paris, Fontemoing).

Le grand courant de la religion et de la civilisation indienne est canalisé par les familles qui jadis composèrent les hymnes védiques, qui maintiennent la vieille tradition du panthéon et des rites. Cette tradition ira s'appauvrissant, — car les anciens dieux sont oubliés, et les anciens rites sont aujourd'hui presque tous désuètes, — et s'enrichissant, — car toutes les croyances populaires peuvent recevoir la marque brahmanique : Krishna a été identifié au dieu solaire Vishnu, la métempsycose animiste a été moralisée, etc., etc. Cependant la tradition comporte des éléments stables, un certain idéal religieux et social, fixé de bonne heure, et dont nous étudierons ici les aspects principaux. — Les brahmanes, tout compte fait, résument l'Inde.

Les origines et les raisons d'être du *status* très particulier dont jouirent les brahmanes échappent à l'histoire proprement dite, mais on se flatte pourtant de les définir avec une suffisante approximation (1).

La vieille langue devient inintelligible : les hymnes, créations de chantres inspirés, « œuvres nouvelles » et de circonstance, prennent l'aspect et les droits de formules sacrées. La science sainte, littéralement le Veda, s'est constituée. — L'art de traiter avec les dieux est toujours et partout très compliqué : certaines

(1) Voir BARTH, *Religions of India*, p. 40.

familles, illustrées par quelque poète ou sacrificateur renommé, y acquirent une habileté incontestée. Il y eut une technique du sacrifice et, par conséquent, une instruction spéciale, une éducation minutieuse en vue du sacrifice, comme ailleurs en vue de la narration épique. D'abord familiale, cette éducation sacrée (*brahmacarya*) prit un caractère professionnel de plus en plus marqué, tout en restant, en devenant de plus en plus ésotérique. Les sacrificateurs de marque des divers clans se considérèrent comme des collègues ; réunis souvent pour les cérémonies importantes, les chapelains royaux et les initiateurs des diverses traditions familiales acquièrent le sentiment d'être, en dépit des barrières gentilices, des égaux, des membres d'une même caste. Les savants en Veda appellent les apprentis, et les jeunes brahmanes, en quête de savoir, prennent les habitudes itinérantes qui, sans désunir les groupes locaux ou consanguins, font naître et fortifient l'unité.

En même temps, les récitateurs (Rigveda), les manipulateurs (Yajurveda) et les chantres (Sâmaveda) du sacrifice deviennent les maîtres de l'œuvre sacrée où, sans doute, ils n'étaient à l'origine que les conseillers et les collaborateurs des chefs de clan et des « maîtres de maison » soucieux d'obtenir la faveur divine. Eux seuls, désormais, prennent part à la libation offerte aux dieux que seuls ils savent invoquer suivant les règles, que par conséquent ils ont seuls le droit d'invoquer. Ils représentent

les dieux : on offre dans leur bouche comme on offre au feu ; ils représentent aussi les morts au banquet funèbre.

Et leur prestige s'accroît de leur supériorité intellectuelle et sociale. Plus jaloux que les seigneurs, que les marchands ou que les agriculteurs, de la pureté de leur sang, ils restent des *âryas* (indo-européens) ; gardiens des hymnes et des formules des ancêtres, lettrés et grammairiens, ils parlent la vieille langue, tandis que l'idiome commun subit de profondes altérations phonétiques et lexicographiques ; familiers avec les dieux, ils ont la haute main sur les choses divines, et le divin domine toutes les relations familiales, sociales, militaires : le droit n'est qu'un département de la science sacrée, comme aussi la stratégie. Non seulement les brahmanes étaient capables de dire quand une razzia présentait des chances de succès, — n'insistons pas sur cette remarque, car, dans le domaine de la superstition, ils avaient des rivaux parmi les sorciers ; cependant ils eurent soin de cultiver la magie et de s'annexer, dans l'Atharvaveda, toutes les recettes indispensables au chapelain royal (1) ; — mais encore ils savaient dans quelles conditions ceci ou cela est juste ou injuste. Un roi n'est légitime que consacré de leurs mains ; les héritages doivent être divisés comme ils l'entendent ; les crimes punis suivant leurs avis

(1) Voir *Védisme*, p. 120 ; OLDENBERG, *Religion du Véda*, trad. HENRY, p. 319. — Les *Kâmyeshtis* (voir ci-dessous p. 23) relèvent aussi en partie de la magie.

ou expiés conformément à leurs disciplines pénitentiaires. — Les brahmanes seront les ministres, les fonctionnaires, les aruspices, les magistrats, parce qu'ils sont les confidents des dieux et les maîtres de la vie à venir.

Sans hiérarchie, car tous sont égaux de naissance, sans orthodoxie proprement dite, — car, de tout temps, ils furent, je ne dirai pas des penseurs libres, mais des esprits enclins à la confusion et au syncrétisme, — sans appui régulier de la part du pouvoir, les brahmanes étaient dans l'Inde âryenne, comme ils s'en vantent, les « dieux terrestres » (*bhûsura*), aussi respectés, aussi redoutés que les dieux de l'empyrée. Tels ils sont à peu près demeurés malgré l'Islam, malgré l'*âpad,* le « malheur des temps », c'est-à-dire malgré la domination des rois de basse caste, malgré les invasions, malgré l'impiété régnante et la pauvreté qui contraint la masse des brahmanes à gagner leur riz par des métiers laïques, au lieu de vivre de l'autel et de l'enseignement, des vaches et des rentes foncières qui sont le prix des services spirituels. Tandis que la vieille caste des seigneurs (*kshatriyas,* princes du temps de Veda ou dynastes issus du soleil et de la lune et chantés dans le Mahâbhârata) a fait place, dès avant Alexandre, dès avant le Bouddha, à des aristocraties autochthones ou roturières, — en attendant les rajpoutes (*râja-putra,* fils de roi) d'origine grecque, scythe, turque, hunnite, afghane ou mongole, — les anciens prêtres *âryas* revivent dans les brahmanes de tous les

âges, dépositaires du savoir et de l'énergie sacrée : il n'est pas d'exemple que la malédiction d'un brahmane n'ait été efficace.

La raison profonde de la durée des brahmanes et de leur magistrature multicentenaire, — magistrature qui n'est jamais politique et qui n'est pas toujours religieuse ou doctrinale à proprement parler, — doit être cherchée dans le sentiment qu'ils prirent et gardèrent sans défaillance d'incarner le *dharma,* c'est-à-dire la loi, ce qui est décent, ce qui est utile ici-bas et au delà, et dans la religion avec laquelle ils gardèrent, du moins en ce qui les regarde eux-mêmes, le *mos majorum* (1). Il y a beaucoup du patricien dans le brahmane, s'il y a très peu du Romain dans l'Hindou.

Toute faute grave contre la règle de la caste entraîne déchéance (voir ci-dessous p. 33); mais la règle n'est pas rigide. Ses rigueurs marquent un idéal qui donne le change aux brahmanes eux-mêmes et accroît l'orgueil de la naissance et de la sainteté. Mais si on voit des brahmanes prendre du service chez les rois, officier pour des rois sans caste, présider à des cultes idolâtriques, faire tous les métiers, en dépit de prohibitions théoriques formelles, mais suspendues, hélas ! par le « malheur des temps » (2), il faut observer, d'une part, que certaines familles, scrupuleuses, maintiennent très haut le *stan-*

(1) Voir les discours de J. SPEYER, *De brahmanen en hunne beteekenis voor het Indische volk* et *Mos majorum* (Groningen, 1903).
(2) Voir SENART, *Castes,* p. 116.

dard de la pureté orthodoxe; d'autre part, que les branches les plus déchues du noble tronc se réclament d'autant plus orgueilleusement de leur origine et se font des orthodoxies pratiques, des lois de caste correspondant aux besoins du moment (1).

Enfin, comme il a été dit plus haut, le brahmane, bien qu'étant tout à tous, a tout organisé pour lui-même. De nos jours le brahmanisme, dont se réclame la presque unanimité des habitants de l'Inde, avec une diversité prodigieuse de castes, de sous-castes, de dieux et de rites, consiste essentiellement dans le respect du brahmane, de naissance intermédiaire entre l'homme et les forces surnaturelles : tel le chantre védique pour les clans âryens quelque dix ou quinze siècles avant notre ère, tel son moderne neveu pour les sauvages de l'Himâlaya ou du Chotanagpore, tels, pour les Dravidiens ou les Indo-Chinois, les brahmanes qui essaimèrent au midi et à l'est. L'émigrant, d'autant plus fidèle à sa loi qu'il vit dans un milieu non âryen, est plein de condescendance pour ses ouailles : les « sauvages », individuellement ou par groupes, cherchent à s'affilier à la société policée (c'est-à-dire « hindoue »), à entrer dans des castes régulières ou à former des castes approuvées ; ils ne le peuvent que par la grâce du brahmane, représentant et dispensateur de la civilisation, — et le brahmane n'est pas en peine pour fixer une généalogie qui

(1) Les Brahmanes de l'Inde du sud, qui sont parmi les plus orthodoxes, ne sont pas des *âryas* d'origine.

rattache le chef de clan à quelque famille de l'Épopée ou des Purânas (1) ; il lui est encore plus facile d'identifier le dieu local, fût-il zoomorphiqne, avec une des divinités multiformes de son panthéon ; il ne demande pas mieux que d'élever le clan à la dignité de caste, si le clan adopte certaines lois de pureté, des formules et des marques religieuses (trident sur le front, etc.), proscrit la viande de vache et le mariage des veuves, pratique le mariage des enfants, apprend à ne pouvoir se passer du brahmane pour tous les actes de la vie privée et religieuse.

Ainsi s'est construite et soutenue la hiérarchie au sommet de laquelle trône le « roi de la terre », exerçant une domination dont les facteurs sont surtout d'ordre moral, et qui, dans l'ensemble, fut hautement civilisatrice (2).

Ni la spéculation philosophique et religieuse, ni la littérature proprement dite, ne sont par définition la propriété exclusive des brahmanes. Plusieurs indianistes vont même jusqu'à croire qu'ils eurent des « seigneurs » pour maîtres dans la recherche qui dégagea la notion du *Brahman,* dieu-tout, des mythes et du rituel,

(1) Voir le volume *Hindouisme* dans la présente série de *Notions sur les religions de l'Inde.*

(2) Tel n'est pas l'avis de plusieurs indianistes qui, comme le disait M. Barth de Zimmer, sont portés à voir l'Inde à travers le Kulturkampf. — Une des notes remarquables du brahmanisme est, sans doute, l'énergie avec laquelle est prôné le principe du *svadharma,* du « devoir propre » d'après la caste ou la situation de famille. Que le brahmane vive de l'autel et de l'enseignement ; que le noble vive noblement et fasse la guerre ; que le paysan cultive le riz et paye les taxes au roi ou au seigneur du village, sacré, lui et son bétail, aux gens de guerre. Il semble que la paix de Dieu ait toujours régné dans l'Inde au bénéfice de tous les non professionnels.

qui posa le *nirvâna* sous ses divers aspects, repos définitif ou retour en Dieu, comme but et aliment de la vie spirituelle (1). Sans doute cette opinion est erronée, mais il est certain que de grands mouvements religieux, formés indépendamment des brahmanes, leur ont même été hostiles. A l'origine, l'épopée est toute féodale et hindoue : elle devint le cinquième Veda, farcie de philosophie et de droit brahmaniques. Les brahmanes n'ont pas inventé la loi d'*ahimsâ* (ne pas tuer), la transmigration, le respect de la vache, l'ascétisme extravagant. Mais comme ils constituent la seule force organisée, morale et sociale, de l'Hindoustan, ils ont conservé, transposé, assimilé toutes les doctrines, toutes les manières de vivre et de penser.

(1) Voir R. GARBE, *Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers ?* (dans *Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*), Berlin, Paetel, 1903.

CHAPITRE PREMIER

Le « Dharma », la vie religieuse des Aryas.

Les membres de la communauté brahmanique s'appellent *âryas,* « nobles » : en théorie, trois classes, brahmanes, *kshatriyas* (par profession guerriers ; — l'essence de la caste, *kshatra,* s'incarnant dans le roi), *vaiçyas* (gens du commun, agriculteurs et artisans) ; en fait, une multitude de groupes qui se hiérarchisent d'après leurs relations avec les brahmanes, qui tiennent leur *status* social du rôle que les brahmanes consentent à prendre dans leur vie religieuse, et de la fidélité avec laquelle ils observent les lois (mariage, purifications, etc.) codifiées par les brahmanes. Au-dessous, les *çûdras,* qui ne participent pas au divin dont les brahmanes ont la garde, mais qui se rattachent, théoriquement en qualité d'esclaves, aux castes supérieures ; — un brahmane peut, dans certaines conditions, épouser une *çûdrî ;* — tandis que les *candâlas* et une multitude de castes méprisées, exerçant des métiers infâmes (corroyeurs, etc.), ne sont admis à aucun contact avec les gens de bien. — Mais il ne faut pas se représenter cette hiérarchie comme fixée *ne varietur ;* de multiples causes ont, de tout temps, élevé ou dégradé de nombreux

groupes ethniques ou professionnels ; des castes portant le nom de *çûdra* tiennent aujourd'hui un rang plus qu'estimable dans certaines provinces. Mais le principe demeure sauf de la distinction entre *âryas* et non-*âryas* : les premiers sont censés être, par naissance, les seuls clients légitimes des prêtres brahmaniques.

1. La vie de l'*ârya* est enveloppée d'un étroit réseau d'observances, de prières, de sacrifices et d'œuvres pies de toutes sortes. Dès avant la naissance, dès la conception, et durant toute son existence, en attendant les cérémonies dernières, l'*ârya*, est consacré, « construit », « orné » (*samskṛta* = con-fectus) par des actes rituels qui portent le nom de *samskâras*, les uns dits « corporels » et qu'on peut appeler « sacrements », les autres étant à proprement parler des sacrifices d'une action purificatrice tout aussi efficace (1).

Signalons rapidement les rites de la quatrième nuit (*nisheka, garbhâdhâna*, fécondation) ; le rite pour la naissance d'un fils, au troisième mois de la grossesse ; le partage de la chevelure un peu plus tard ; les cérémonies de la naissance : « vivification », « génération de l'intelligence », « allaitement », « nomination », (double nom de rigueur), la vénération de la lune par l'enfant, le premier aliment solide ; la tonsure à trois ans, la coupe de la barbe à seize.

(1) Voir HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, p. 41 ; BARTH, *Religions*, p. 51.

2. L'initiation (*upanayana*) est d'une importance capitale et en aucun cas ne peut être négligée : elle est encore en honneur. Par elle le fils d'un brahmane ou d'un membre des autres castes supérieures, devient un *ârya* dans la force du terme ; il naît une seconde fois, d'une vie spirituelle et rituelle ; on l'appelle désormais un « deux fois né » (*dvija*), et ce terme a perdu tout aspect technique et fait partie de la langue courante. — L'initiation consiste essentiellement dans la remise du jeune homme (au plus tôt huit ans pour les brahmanes, plus tard pour les autres castes) à un maître : le rite qui le caractérise, l'imposition du cordon sacré, est prescrit dans l'Avesta ; et de nos jours le cordon est aussi religieusement porté par les Hindous de caste qu'il l'était, il y a plus de quatre mille ans, par nos arrière-cousins du Penjab ou de la Bactriane. — On a pris plaisir, et à bon droit, à comparer les consécrations du jeune *ârya* avec les rites qui, chez diverses peuplades plus ou moins sauvages, marquent l'admission du jeune homme aux cérémonies du clan. Mais la comparaison établit la différence essentielle des fêtes dites de la puberté et de l'acte, profondément védique et brahmanique dans tous ses détails, qui constitue la seconde et vraie naissance de l'*ârya*. Plus que tous les autres « sacrements », l'*upanayana* est dégagé d'attaches païennes. Le maître (*guru*) remet le cordon (qu'on passe sur l'épaule gauche et qui se noue à droite) ; apprend au néophyte diverses formules, et notam-

ment la *Sâvitrî*, une stance védique au soleil (III, 62, 10), qui est encore aujourd'hui la prière quotidienne des ignorants même ; et il l'emmène chez lui en qualité de *brahmacârin*, d'élève en religion brahmanique. Dans la maison de son *guru*, qui est comme un second père, pendant douze ans s'il veut apprendre un Veda, pendant quarante-huit s'il veut apprendre les quatre Vedas, — (mais le stage ne se prolonge que pour les brahmanes qui vivront de l'autel ; il est fort abrégé pour les *âryas* non brahmanes) — le néophyte, à la fois domestique et étudiant, vivra soumis à des règles très strictes : chaste (*brahmacarya* est devenu synonyme de continence), s'abstenant de tel et de tel aliment, obéissant (il y a de très curieuses légendes d'obéissance *héroïque*), ramassant le bois des feux consacrés, mendiant pour son maître, apprenant et répétant les prières et les traditions védiques.

Le noviciat se termine par une cérémonie de « sortie », par un bain qui dégage le *brahmacârin* de ses obligations spéciales, et qui lui vaut le nom de « baigné » (*snâtaka*). Il doit maintenant se marier, installer les feux où il sacrifiera, et qui serviront à son bûcher.

3. Le mariage (*vivâha*, « dé-portement », emmener la jeune fille de la maison paternelle, ou *pânigrahana*, « prise par la main », d'une des cérémonies) est le dix-huitième *samskâra*, et le seul sacrement des femmes (cependant on accomplit parfois les sacrements pour les filles, mais sans prononcer les formules). Outre

le *pânigrahana,* nous signalerons les « sept pas » de la mariée, le partage d'un gâteau consacré, les trois tours en tenant le feu nuptial à droite. — Le Rigveda fournit l'hymne nuptial de la déesse Soleil.

L'étude des rites, dont plusieurs sont indo-européens (*confarreatio*), présente aussi un grand intérêt du point de vue dit ethnographique. La continence des trois ou des douze premières nuits, (avec diverses abstinences, prières et mortifications), tend, suppose-t-on, à lasser la surveillance des démons érotomanes ; plusieurs symboles de fécondité (la peau du buffle rouge sur laquelle on assoit l'épousée, l'enfant d'une femme mère seulement de fils qu'on place sur ses genoux, la poussière végétale que l'époux lui introduit dans le nez, etc.), relèvent, dit-on, de la magie. Mais il suffit de lire les Sûtras, le rituel nuptial, les préceptes de la quatrième nuit, pour apprécier l'esprit qui domine cette réglementation minutieuse : « Pratiquez ensemble la loi sacrée (ou la religion, *dharma*) », dit le père aux mariés. — « Ce cœur qui est ton cœur, qu'il soit mon cœur ; ce cœur qui est mon cœur, qu'il soit ton cœur, » dit l'époux avant de montrer à l'épouse l'étoile polaire : « Sois ferme comme elle ! » Le mariage sans l'union des âmes n'est que l'accouplement de deux cadavres, d'après un poète gnomique. Manu enseigne que la femme ne doit jamais être maîtresse d'elle-même : qu'elle obéisse, fille à son père, épouse à son époux, veuve à son fils : « Mais les femmes qui se gardent

elles-mêmes sont seules bien gardées. » — Le mariage a pour but unique la naissance de fils qui accompliront à leur tour les cérémonies funèbres : les livres de loi accordent aussi peu à la chair que certains de nos théologiens. Il y a beaucoup de poésie (« Tu es la terre, je suis le ciel... »), une grande et raisonnable dignité dans le mariage brahmanique : l'époux qui observe la loi est réputé aussi chaste qu'un novice.

Il faudrait parler ici des divers modes autorisés de mariage (rapt, consentement mutuel, etc.), des lois de connubialité, de la polygamie, du mariage des enfants, de la veuve, du lévirat, etc.

4. Parmi les plus notables obligations du « maître de maison » (*grha-pati*) sont les « cinq grands sacrifices » journaliers : 1° le sacrifice au *brahman,* à la science sacrée, par lequel il paie sa dette aux « voyants » qui ont révélé le Veda : c'est la récitation du Veda et, en particulier, matin et soir, de la Sâvitrî ; 2° le sacrifice aux dieux (*deva*), matin et soir, « quand la femme lui dit que le repas est prêt », surtout l'offrande de beurre fondu dans le feu domestique ou « du mariage » ; 3° le sacrifice aux mânes, au plus simple une libation d'eau ; 4° le sacrifice aux « êtres » (*bhûta*), c'est-à-dire aux esprits méchants (*rakshas*) ; mais les dieux les ont réduits à la portion congrue : on dépose des offrandes (*bali,* riz, orge) sur le sol, en divers endroits, à l'intérieur et à l'extérieur

de la maison, à la porte, près du lit, près de la poutre maîtresse, en l'honneur de nombreuses divinités ; pour les *bhûtas* proprement dits, ils vont chercher leur nourriture sur le tas d'ordures ; 5° le sacrifice aux hommes (*nr-yajna*), pratique de l'hospitalité et de l'aumône, surtout à l'égard des brahmanes.

Aussi rigoureusement imposées sont les *ishtis* (offrandes de gâteaux, grains, beurre, miel), prescrites pour la nouvelle et la pleine lune, pour chacune des trois saisons, pour toutes les circonstances notables de la vie agricole (moisson, etc.) et pastorale. Toutes ces cérémonies, — avec le service des morts (voir ci-dessous p. 25), — forment le rituel perpétuel (*nitya*), par opposition aux sacrifices occasionnels ou de libre choix (*naimittika, kâmya*) visant tel ou tel avantage particulier, ou d'actions de grâces, pluie, rémission d'un péché, naissance d'un fils, etc.

Le feu domestique suffit à l'accomplissement des *ishtis*, et, en général, le père de famille brahmane y est le seul officiant. Mais les sacrifices solennels (*somayâgas*) qui comportent l'immolation de victimes (*paçu* = pecus) et l'offrande de *soma*, jadis essentielle à tout service divin, — exigent les trois feux, un dispositif dispendieux et compliqué, parfois des escouades de prêtres, des salaires (*dakshinâ*) énormes. La cérémonie prend le nom de « session » (*sattra*) dès qu'elle dépasse douze jours ; en théorie, elle peut se prolonger durant des années.

Si on excepte des sacrifices comme la consécration royale, le sacrifice du cheval et quelques autres, réservés aux seigneurs, les *somayâgas* sont, en principe, obligatoires : pratiquement, les *ishtis* en tiennent lieu ; dans beaucoup de cas, le but et l'époque sont les mêmes. Ce sont deux rituels ; le premier, moins coûteux, à la portée des gens modestes ; le second, plus riche en bénédictions pour le sacrifiant, et d'un caractère aristocratique (1).

On observera que le culte védique est un culte privé : la liturgie, si compliquée soit-elle, est mise en œuvre au seul profit du « sacrifiant », auquel son épouse est toujours associée. Et le culte ne se localise jamais : les prêtres construisent l'autel ou les autels de briques (c'est une opération délicate qui fit naître la géométrie), établissent le hangar et le poteau, disposent la jonchée d'herbe où, comme jadis chez les Indo-iraniens, les dieux viennent s'asseoir ; poursuivent dans les lieux ainsi appropriés, au milieu de savantes mélopées, leur cuisine de *soma* ou leur sanglante boucherie, et, quand l'œuvre est accomplie, « dessacrent » le sol, tout le matériel et leur client, aussi soigneusement qu'ils les ont consacrés. Le culte demeure très archaïque ; il n'a ni temples, ni idoles (2).

5. Le plus grand avantage que l'*ârya* puisse s'assurer à lui-même et à ses ancêtres, c'est

(1) Voir Barth, *Religions*, p. 50, 55.
(2) Voir Barth, *Religions*, p. 60. — Restent les dévotions particulières, les étangs sacrés, les « gués », les pèlerinages (voir ci-dessous, p. 35), d'une grande importance dans le Brahmanisme. Mais ceci n'est pas védique.

d'élever brahmaniquement un fils qui, après sa mort, entretienne le feu des mânes et les nourrisse. Le mariage est, dans l'Inde comme ailleurs, obligatoire, et pour les mêmes raisons (voir ci-dessous p. 83 et suivantes) ; et les observances qui maintiennent le défunt en possession du royaume des Pères, sont aussi nombreuses que sacrées La libation quotidienne est classée comme un des « grands sacrifices » (voir p. 22) ; le jour de la nouvelle lune, à certain jour de la deuxième quinzaine de la lune, un certain nombre de jours distribués irrégulièrement au cours de l'année, et encore dans de nombreuses circonstances, à un mariage, à la naissance d'un fils, etc., il faut offrir des repas funèbres, *çrâddha* (= « ce qui est offert avec foi, *çraddhâ),* où des brahmanes assistent de droit, où on offre des boulettes de pâte (*pinda*) au père, à l'aïeul, au bisaïeul, des libations d'eau aux ancêtres plus éloignés (1).

Voici une des formes les plus simples du culte des morts, le *Pindapitryajna,* sacrifice des boulettes aux Pères, d'après l'analyse de M. W. Caland (2).

Le maître de maison et sa femme se préparent à la cérémonie par le jeûne. Le prêtre (*adhvaryu*) dispose au nord du feu méridional, qui est le feu des morts, un lit d'herbes tournées vers le sud-ouest, et y place les différents ustensiles, les cuillers, le mortier, la peau d'antilope noire, la cruche à eau, etc. Puis il constitue

(1) D'où la distinction des parents avec lesquels on a en commun des ancêtres ayant droit au *pinda* ou à l'eau.
(2) *Altindischer Ahnencult,* Leyde, 1893.

l'autel, dont le feu formera le centre, en traçant une ligne tout autour, et expulse les mauvais esprits qui se trouvent dans cet espace ; il l'arrose ensuite en disant : « Que les pères se purifient ! » ; il convoque les pères : « Que viennent les pères, rapides comme l'esprit ! » ; il jonche l'autel d'herbe : « Ici s'assoieront mes pères, qui aiment le Soma ; mes grands-pères et mes bisaïeuls (1), avec ceux qui les accompagnent ! » Puis, sur la jonchée, il place les trois boulettes de pâte. Il fait trois libations dans le feu à Soma, à Yama, à Agni, sous les vocables qui rappellent leurs relations avec les morts. Avec un tison, il s'assure à nouveau du départ de tout esprit malfaisant. — Le rôle du prêtre est terminé.

Le genou gauche à terre et le cordon brahmanique sur l'épaule droite, le sacrifiant, avec la main, arrose trois fois les herbes, à la racine, au milieu et à la tête : « Que mes pères, mes grands-pères, mes bisaïeuls se purifient ! » ou : « Un tel, je te lave. » Il place ensuite aux endroits qu'il vient d'arroser les trois boulettes, qui doivent former une ligne vers le sud : « O père un tel, ceci est pour toi et pour ceux qui sont avec toi ! » « O grand-père un tel... ». La graisse qui pourrait s'être collée aux doigts est essuyée aux herbes et attribuée au grand-père et au bisaïeul, dont les boulettes sont aussi plus grosses. — Alors il se retourne en disant : « Pères, mangez chacun votre part ! », et il reste tourné vers le nord aussi longtemps que mangent les défunts, c'est-à-dire jusqu'à ce que les boulettes soient froides, ou jusqu'à ce qu'il doive reprendre haleine : « Les pères ont mangé. » Il renifle ce qui

(1) Le pluriel, pères, grands-pères, arrière-grands-pères, est curieux. L'ancienne formule visait les pères indistinctement : on ne la modifia pas complètement quand on décida d'invoquer individuellement les trois premiers ancêtres (?? — Caland, p. 176.) — On observera que le brahmane se subtitue au « sacrifiant » ; il dit « mes pères » en invoquant les pères de son client.

reste de la pâte dont les boulettes ont été prises : « Donnez-moi d'avoir un fils, ô pères ! »

Alors, le repas des morts étant terminé, il verse de de l'eau : « Oignez-vous, pères ; oignez-vous grands-pères... ! » ou : « Je t'oins, père un tel », « Je t'oins les pieds ». Il place un morceau d'étoffe arrachée à son vêtement sur les boulettes. S'il est âgé, il ajoute de ses cheveux : « Voilà que vous avez des vêtements, ô pères ; ne nous prenez rien d'autre ! »

Les mains jointes (ou croisées), il prie au-dessus des boulettes : « Hommage, ô pères, à votre suc, à votre force vitale, à votre vie, à vos biens, à votre colère, à votre épouvante. Hommage à vous, ô pères... Puissiez-vous être les meilleurs de ceux qui sont avec vous dans l'autre monde ! Puissé-je être le meilleur de ceux qui qui sont avec moi dans ce monde ! » ou bien, montrant le sud : « Cette région est à vous ; celle-ci nous appartient. »

Il faut ensuite :

1° Congédier les mânes : « Levez-vous, ô pères ! Partez, héros ! Suivez l'ancien chemin de Yama ! Faites-nous richesses et bonheur ! Signalez aux divinités les cadeaux que vous avez reçus de nous ! » « Que les pères s'en aillent vite chacun dans son monde ! » « Allez, vous qui aimez le Soma, le long du mystérieux ancien chemin. Allez vers les pères gracieux qui s'éjouissent avec Yama ! »

2° Rappeler son âme : « Que notre esprit revienne, de sorte que nous possédions intelligence, prudence et vie, et que nous voyions longtemps le soleil ! Que les dieux, ô pères, nous rendent l'esprit ; que nous restions parmi les vivants ! »

Le sacrifiant vénère son feu domestique : « Prajâpati (1), toi seul dépasses toutes les créatures ; que le

(1) Voir ci-dessous p. 49, 52, 63.

souhait dans lequel nous te sacrifions soit réalisé ! Que nous soyons riches ! » ; et s'adressant au feu : « Les péchés que nous avons commis contre l'atmosphère, la terre et le ciel, le père et la mère, que le « feu de la maison » nous en délivre ;... qu'il me fasse exempt de faute ! ».

Puis il donne la boulette du milieu à sa femme : « Je te donne à manger le suc d'eau et de plante ; puisses-tu concevoir ! » La femme la mange en disant : « Faites-moi un embryon, ô pères, un garçon couronné de lotus, de façon qu'il y ait ici un mâle ! » Les deux autres boulettes sont jetées dans le feu, ou dans l'eau, ou elles sont données à manger à un brahmane. — Il faut, enfin, brûler les herbes et reprendre rituellement tous les ustensiles.

6. « En vérité, » dit un Brâhmana (Çatapatha, XI, 2, 1) « l'homme naît trois fois : d'abord il naît de son père et de sa mère ; puis, quand il sacrifie, ce que le sacrifice fait de lui, c'est sa seconde naissance ; enfin, quand il meurt et qu'on le dépose dans le feu, quand il naît de là, c'est sa troisième naissance. Et c'est pourquoi il est dit que l'homme naît trois fois (1). »

Le mourant fait appeler ses parents, leur parle amicalement, partage ses biens de ce monde en gardant pour lui ceux d'au delà, et, quand l'heure approche, se fait asseoir ou étendre sur le sol dans un endroit pur. Un brahmane compétent lui dit dans l'oreille des formules (2). — On fait la toilette du mort ; on coupe cheveux, barbe, poils et ongles (ce qui a une signification mystique) ; on l'oint de nard et on l'orne d'une

(1) D'après S. Lévi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 107.
(2) Hillebrandt, *Ritual-Litteratur* ; tout ce qui suit d'après l'analyse de Ed. Hardy, *Vedisch-brahmanische Periode*.

couronne. — Des vieillards, en nombre impair, portent le cadavre au lieu de crémation, à la fosse creusée rituellement, profonde de douze doigts, assez large pour que les bras puissent être étendus : ensuite viennent les parents, les plus âgés d'abord, les cheveux dénoués, le cordon brahmanique roulé autour du corps. — L'officiant asperge la fosse, en conjurant les mauvais esprits :

« Tenez-vous loin ! Allez-vous-en ! Dispersez-vous ! Les pères ont fait cette place pour lui, fournie de jours, d'eaux et de nuits ! Yama lui donne ce refuge. » (*Rig*, x, 14, 9).

Alors on construit le bûcher ; on y place le cadavre, tandis que la veuve s'assoit ou se couche à l'angle nord-est. On l'en relève en disant :

« Relève-toi, femme, vers le monde des vivants. C'est auprès d'un homme dont l'âme est partie que tu gis. Viens !... » (x. 18, 8) (1).

Si le défunt appartenait à la classe noble, on prend l'arc qui avait été placé dans ses mains :

« Je prends l'arc de la main du mort, pour notre protection, notre gloire et notre force. Voilà où tu es ! Nous autres, bons guerriers, puissions-nous vaincre dans toutes les batailles ! » (x. 18, 9.)

On brise l'arc, et on le jette sur le bûcher. Il faut alors munir le mort des divers ustensiles du sacrifice, les cuillers dans les mains, le couteau de bois à la droite, sur la tête la coupe, sur les dents les pierres du pressurage du Soma, etc. ; et recouvrir ses membres des parties correspondantes du corps de l'animal qu'on va brûler avec lui, — coutume que certains

(1) On se sent ici dans le milieu qui vit naître la coutume du sacrifice de la veuve. « Cette pratique n'a jamais été sanctionnée par le rituel *védique*, qui l'exclut même formellement. Mais le symbolisme même des rites funéraires montre qu'elle a dû exister bien avant l'époque des plus anciens textes et par conséquent aussi rester plus ou moins en vigueur en dépit de leurs prescriptions ». (Barth).

auteurs désapprouvent ; — et tous les actes rituels sont accompagnés de stances :

« Agni, ne détruis pas cette coupe chère aux dieux et aux pères ; dans cette coupe les dieux ont bu et se sont enivrés d'ambroisie ». (x. 16, 8.)

On allume enfin le bûcher, avec le feu du défunt :

« Va ! Va par les anciens chemins par où sont allés avant nous les pères ! Tu verras les deux rois qui s'éjouissent de notre offrande, Yama et le dieu Varuna. Va rejoindre les pères, Yama, les œuvres pies [qui t'appartiennent], en haut, au ciel. Abandonnant le mal, [tes péchés], rentre, et glorieux rejoins un [nouveau] corps. » (x. 14).

« Que l'œil aille au soleil, le souffle au vent. Va au ciel, à la terre, comme il convient ; ou bien va aux eaux, si c'est bon pour toi, et avec tes membres tiens-toi dans les plantes. O feu, cette part qui n'a pas eu d'origine, [ce lot éternel], réchauffe-la de ta chaleur, que ta pureté et ton éclat la chauffe ; avec ce qui est propice dans ta nature, porte le défunt au monde des bien-faisants » (x. 16, 3) (1).

Les pleureuses, cheveux dénoués, dansent autour du bûcher, hurlant et se frappant la poitrine. Quand le cadavre est consumé, on éteint le feu par des aspersions, et on y dépose des plantes aquatiques et une grenouille pour empêcher qu'il ne se rallume.

« Celui que tu as brûlé, ô feu, délivre-le ! » (Atharva XVIII, 3, 6.)

Enfin :

« Les vivants que voici se séparent des morts... Voici

(1) LECONTE DE LISLE. *Prière védique pour les morts* :

Voici l'heure. Ton souffle au vent, ton œil au feu !
O libation sainte, arrose sa poussière :
Qu'elle s'unisse à tout dans le temps et le lieu !
Toi, Portion vivante, en un corps de lumière,
Remonte et prends la forme immortelle d'un dieu...
Que le Berger divin comprime les mâchoires
Et détourne le flair des chiens expiatoires.

que nous allons à la danse et au rire, jouissant d'une longue vie ». (x, 18, 3.)

Tout le monde retourne au village, sans se retourner, les plus jeunes en tête. Chacun, sur la route, accomplit la « cérémonie de l'eau » : se baigner, prononcer une formule, offrir de l'eau au mort : « un tel, de telle *gens*, voici ton eau. » — Les proches parents sont « impurs » pour une période plus ou moins longue ; par exemple, pour les père et mère d'un enfant de moins de deux ans, l'impureté (continence, coucher sur le sol, abstinence de viande, etc.) dure, suivant les autorités, un jour, trois jours, dix jours, une ou deux quinzaines. Tous les rites religieux ordinaires sont suspendus.

Le dixième jour du décès, au plus tôt, on recueille les ossements, qu'on place dans une urne de forme appropriée, féminine (avec « mamelles ») pour une femme, masculine (sans « mamelles ») pour un homme. L'urne est ensuite enterrée :

« Va maintenant à la terre mère, qui est large ouverte, favorable, douce comme la laine pour le bon !... Ouvre-toi, Terre, ne l'oppresse pas, couvre-le comme une mère enveloppe son enfant dans sa robe (1). » (1)

L'enterrement proprement dit est réservé aux jeunes enfants ; plusieurs savants pensent qu'à l'époque du Rigveda il était pratiqué concurremment avec l'incinération, car les hymnes semblent indiquer deux rituels. (x, 16 et 18.)

Cependant le mort ne pénètre pas aussitôt dans le royaume de Yama ; on ne le considère

(1) Va, pars ! Suis le chemin antique des aïeux.
Ouvre sa tombe heureuse et qu'il s'endorme en elle,
O terre du repos, douce aux hommes pieux !
Revêts-le de silence, ô Terre maternelle,
Et mets le long baiser de l'ombre sur ses yeux !

pas comme un « père », mais comme un *preta* (littéralement : qui est parti, trépassé, avec une nuance péjorative ; dans le bouddhisme, les *pretas* sont une espèce de damnés ; voir *Védisme*, p. 124). Aussi ne l'admet-on point aux bénéfices du service régulier des Pères et multiplie-t-on pendant la première année les « offrandes individuelles », les « banquets funéraires offerts pour un seul ». L'année accomplie, on célèbre, on « fait » son entrée dans la communauté des Pères, de « ceux qui ont droit à la boulette ».

7. On pourrait oublier de signaler, tant elles surprennent peu le lecteur des Sûtras, les formelles déclarations qui mettent la pureté morale au-dessus de la pureté rituelle :

« Celui qui a accompli les quarante *samskâras*, mais qui ne possède pas les huit bonnes qualités, — compassion, patience, non-envie, calme, conduite correcte, non-avarice, non-convoitise, — celui-là ne sera pas uni à Brahmâ, n'entrera pas dans le ciel de Brahmâ. »

« Celui qui n'a pas accompli tous les *samskâras*, mais qui possède les huit qualités, celui-là sera uni à Brahmâ, entrera dans le ciel de Brahmâ (1). »

Cela revient presque à dire que le vrai brahmane est le brahmane de vertu ; et encore, comme on verra (p. 90), il est dans la logique des Upanishads de moins priser la naissance et les cérémonies que le savoir. Mais, en fait, il est réservé aux bouddhistes de s'attaquer

(1) Gautamadharmasûtra, cité HOPKINS, *Religions*, p. 255.

directement à la hiérarchie des castes, au point de vue des droits au salut. Même à une époque très postérieure, les sectes réformatrices du brahmanisme dont les fondateurs proclament l'égalité, reconnaissent aux castes *âryas* les privilèges qui leur reviennent.

Nous avons décrit la vie du « deux fois né » : enfance, noviciat, observances du « maître de maison ». Dès une époque sans doute antérieure au bouddhisme, la théorie et la pratique y introduisirent des obligations nouvelles, de libre choix : les austérités des anachorètes et des mendiants. Nous ne pouvons les expliquer qu'après en avoir montré, dans les Upanishads, les origines (voir p. 61 et suivantes).

8. Voici, en manière de spécimens, quelques fragments de deux codes.

EXCLUSION DE LA CASTE (GAUTAMADHARMASÛTRAS, XX).

Qu'il répudie son père qui assassine un roi, sacrifie pour des *çûdras*, sacrifie pour soi-même [en recevant de] l'argent des *çûdras*, qui révèle le Veda [à qui n'a pas le droit de l'entendre], qui tue un brahmane instruit, qui demeure avec des hommes ou avec une femme des plus basses castes. — Rassemblant les précepteurs spirituels [de son père] et ses parents, il accomplira pour lui tous les rites funèbres dont le premier est la libation d'eau. Un esclave prendra quelque vase impur d'un tas d'ordures, le remplira avec l'eau d'un pot d'une esclave, et, se tournant vers le sud, le renversera avec le pied en prononçant le nom du pécheur et en disant : « Je prive d'eau un tel. » Tous les parents toucheront alors l'esclave en faisant passer leur cordon brahmanique sur l'épaule droite et sous le bras gauche, et en dénouant leurs cheveux...

Ils prendront un bain avant de rentrer au village. — Celui qui, par méprise, parlera au pécheur, passera une nuit debout en récitant la Sâvitrî ; celui qui commet cet acte consciemment, trois nuits. — Mais si le pécheur se purifie par une pénitence, ses parents rempliront un réceptacle d'or de l'eau d'un lac très saint ou d'une rivière, et le feront baigner dans l'eau prise de ce réceptacle. Alors, ils lui donneront ce réceptacle, et, après l'avoir pris, le pécheur dira : « Purifié est le ciel ; purifiée la terre, purifiée et auspicieuse l'atmosphère. Je prends ce qui est brillant. » Il offrira de l'or ou une vache à un brahmane et à son précepteur. — Si la pénitence doit durer toute la vie, le pécheur sera purifié après sa mort : on fera pour lui tous les rites.

Droits des brahmanes (*ibid.* xviii).

Une fille doit être donnée en mariage avant la puberté. Le père qui ne la marie pas commet un péché. — Pour faire face aux dépenses du mariage, ou aux frais de cérémonies prescrites par la loi, il peut prendre [par fraude ou par force] à un *çûdra ;* ou à un homme non *çûdra,* riche en petit bétail, qui néglige les devoirs religieux ; ou au propriétaire de cent vaches qui n'entretient pas le feu sacré... Si le roi le fait examiner au sujet de ce [vol], il doit avouer. Car s'il est instruit et de bonnes mœurs, le roi doit assurer sa subsistance.

Pénitence pour les péchés (*ibid.* xix).

Si un homme est souillé d'une mauvaise action, — par exemple sacrifier pour des gens indignes d'offrir le sacrifice, manger des aliments défendus, dire ce qui ne doit pas être dit, négliger ce qui est prescrit, faire ce qui est défendu, — on se demande s'il doit, ou non, faire pénitence.

Quelques-uns disent que non, parce que les actes ne périssent pas (1).

Mais la meilleure opinion est qu'il doit faire pénitence... Le Veda dit : « Celui qui offre le sacrifice du cheval conquiert tout péché, détruit le meurtre d'un brahmane »... La récitation du Veda, l'austérité, le sacrifice, le jeûne et l'aumône sont les moyens d'expier. Les textes purifiants sont les Upanishads... la Sâvitrî. Vivre exclusivement de lait, de végétaux, de fruits... manger de l'or, manger du beurre clarifié, boire le *soma,* purifie. — Les montagnes, les rivières, les lacs sacrés, les lieux de pèlerinage, les demeures des solitaires, les pâturages et les temples [détruisent le péché]. La continence, la sincérité, le bain matinal, de midi et du soir, rester debout avec des vêtements humides, dormir sur le sol et jeûne or, voilà l'austérité. Or, vache, vêtement, cheval, terre, sésame, beurre clarifié et aliments, voilà les aumônes... Pour les grands péchés, de difficiles [pénitences] et d'aisées pour les petits.

(1) C'est-à-dire qu'ils mûrissent nécessairement dans quelque existence à venir.

CHAPITRE II

Les Brâhmanas.

1. A notre avis, le brahmanisme est très remarquable par le caractère absolu du *dharma*, de la loi sacrée, règle de vie, qui apparaît en effet sans relations directes avec les croyances à proprement parler, philosophiques ou religieuses. Si précis, stables et respectés que soient ses préceptes, le *dharma* ne comporte pas une théologie définie ; il s'accommode, au cours des temps, des conceptions les plus variées d'eschatologie. Sans doute, il n'est pas exempt de métaphysique : on croit que la vertu, — il y a dans les Sûtras « une théorie et une classification très complète des transgressions morales » (A. Barth), — les rites et le respect du *mos majorum* sont indispensables au bonheur dans cette vie et dans l'autre, au bonheur individuel et social ; on sait comment les péchés peuvent être effacés soit par les rites, soit par la pénitence ; un certain monothéisme est généralement reconnu, — mais la spéculation et la piété restent d'ailleurs parfaitement libres.

Nous constatons la superposition, presque paradoxale, de croyances contradictoires. Par

exemple, les cérémonies funèbres, les repas de famille où les brahmanes mangent pour le compte des ancêtres, l'obligation de continuer la famille, etc., reposent sur la pensée que le défunt réclame des aliments terrestres ; que les sacrifices sont nécessaires à sa prospérité et ne peuvent être accomplis que par ses descendants ; qu'Agni et le feu du bûcher l'ont transporté au séjour des Pères : notions qui, sous diverses formes, coexistent ailleurs que dans l'Inde, mais qui, dans l'Inde, se compliquent de l'idée d'un ciel supérieur, celui de Brahmâ, et de la croyance de plus en plus précise à la transmigration conditionnée par le mérite et le démérite personnels. Cette croyance est d'une incalculable portée dans la conception de l'univers et dans la vie morale, — car elle doit aboutir à l'effacement progressif des divinités, de la divinité souveraine, du *fatum*, au profit de la force impersonnelle des actes (bouddhisme) ; elle fait apparaître les dieux comme les réincarnations des hommes vertueux ou ascétiques, les animaux et les esprits comme les réincarnations des pécheurs au sortir des géhennes ; — cependant elle n'apporte aucune modification dans les rites anciens. De même le monothéisme conscient laisse vivants le culte polythéiste et les croyances mêmes qui supportent ce culte.

« L'étudiant en religions » rencontre souvent de ces contrariétés, et on s'est accoutumé d'appeler « survivances » les pratiques qui paraissent survivre en effet à l'idée du monde qui

les a créées ou soutenues (1). D'un point de vue général cette définition vaut pour l'Inde, à cette nuance près que l'archaïque, théorie aussi bien que rite, est rarement périmé. — Il en est de la mythologie et du service divin comme des pratiques funéraires. Les dieux du Veda, oubliés, négligés par la conscience religieuse, dégradés dans le folk-lore, resteront les seuls dieux du sacrifice brahmanique, lequel se maintiendra à côté des *pûjâs*, des adorations idolâtriques. Le cordon indo-iranien est sacré aux brahmanes qui rougissent leur front des marques de Vishnou ou de Çiva, ou qui officient même pour quelque divinité femelle.

On ne peut trop insister sur cette observation : les brahmanes adopteront en les alourdissant de métaphysique, en les moralisant, en les spiritualisant, des cultes très ardents et des traditions populaires très concrètes ; ils édifieront des théologies du dieu personnel et historique (avatar du Dieu-Tout), de la grâce, du bonheur éternel en l'esclavage de Krishna ou de Râma, en l'union avec Vishnu, Çiva et

(1) On notera que, dans l'eschatologie brahmanique, l'élément « survivance » (croyance au séjour bienheureux des « pères ») est moralement et philosophiquement supérieur à la croyance hindoue (réincarnations), plus récente dans les textes et dans le monde âryen de l'Inde, — mais que la croyance sauvage et autochthone aux réincarnations a été moralisée par les brahmanes et le Bouddha (théorie de la transmigration réglée par le mérite moral), encore qu'elle se soit maintenue dans les milieux peu civilisés sous une forme primitive. On notera encore que les *âryas* apportèrent dans l'Inde, non seulement la croyance au séjour bienheureux des Pères, mais encore des rites funéraires correspondant à une notion beaucoup plus « primitive » de la destinée du défunt (mort nourri dans la fosse). Ce seraient là des « survivances » du préhistorique « sauvagisme » des Aryas. Je veux seulement marquer ici les multiples aspects du problème.

ses épouses, — ce sont les religions qu'on range sous la catégorie « Hindouisme », ou « Brahmanisme moderne » ou « sectaire », et elles sont bien différentes du polythéisme naturaliste des Vedas, du pâle monothéisme de Prajâpati-Brahmâ qui fut en quelque sorte l'orthodoxie du brahmanisme « pur », non sectaire. (Lois de Manou, etc.). Mais l'idéal de la vie brahmanique, tel qu'il a été décrit ci-dessus, n'est pas essentiellement affecté par la théologie : il demeure ce qu'il fut dès une époque très reculée ; il se traduit dans une technique de la vie sainte et régulière, peu s'en faut immuable.

2. Cependant la loi pratique n'est pas tout le brahmanisme. Dans une double direction et avec une égale persévérance, les vieilles écoles, en même temps qu'elles précisaient le droit et la morale, morale humaine, morale de caste, développaient l'héritage védique : 1° spéculations ritualistiques, consignées dans les ouvrages en prose appelés *Brâhmanas,* intimement liées aux diverses branches des écoles sacerdotales ; 2° gnose et explication du moi et du monde, de plus en plus dégagées du rite, dans les *Upanishads,* prose et vers (voir *Védisme,* p. 25).

Dans l'histoire religieuse de l'Inde, les Brâhmanas marquent la perfection de la discipline théurgique à laquelle on s'essaiera souvent avec des données nouvelles, hindoues ou bouddhiques ; mais on ne fera ni aussi bien, ni, en

somme, autrement qu'eux (1). D'un autre point de vue, ils marquent un aboutissement, car les brahmanes, dans l'ensemble, préféreront à la théurgie ritualistique les voies du « savoir », de la méditation, de l'ascèse. Les Upanishads, au contraire, font jaillir la source, éternellement fraîche et abondante, du mysticisme idéaliste ; tous les philosophes, orthodoxes ou hétérodoxes, s'y abreuveront, depuis l'hérétique Çâkyamuni jusqu'à Çamkara, le grand docteur moniste du moyen âge (IXe siècle), jusqu'à Râmânuja, le « puis-né de Râma », qui est dévot et théiste (XIe siècle), jusqu'au demi-chrétien Rammohun Roy (XIXe siècle). Les Upanishads fourniront de théologie toutes les religions hindoues, et exerceront même sur plusieurs penseurs d'Occident une singulière attraction : « Elles ont été la consolation de ma vie, dit Schopenhauer ; elles seront la consolation de ma mort. »

3. A comparer les Brâhmanas avec les recueils d'hymnes, le culte ne paraît pas s'être enrichi d'innovations matérielles importantes ; les images mythologiques et le personnel divin sont, dans l'ensemble, ce qu'ils étaient un nombre indéterminé de siècles auparavant (voir *Védisme*, p. 39.)

Il faut noter, cependant, une organisation plus systématique. Prajâpati, « le maître des

(1) Le Tantrisme érotique, ou « de la main gauche » n'est pas étranger aux Brâhmanas, et le texte le plus formel fait partie d'une Upanishad (Brhadâranyaka).

générations », est le chef indiscuté du panthéon; la triade Agni, Vâyu, Sûrya (le feu, le vent et le soleil), résume les énergies divines; Varuna devient un dieu nocturne, hostile, cruel, souverain des eaux; les Adityas, dont le nombre est porté à douze, sont des dieux nettement solaires ; Soma est le dieu de la lune; les Asuras sont des démons, des Titans, les ennemis et parfois les aînés des dieux auxquels un jeu d'étymologie donne le nom de Suras ; Yama, le roi pacifique des morts bienheureux, devient le roi des enfers où souffrent les méchants, à moins qu'ils ne renaissent dans quelque existence misérable : la transmigration a un caractère marqué d'expiation qu'elle perdra. Enfin Çiva, qu'on nomme encore de préférence Rudra, accuse plus nettement ses traits énergiques. — Il ne faut pas douter que la religion védique garde ses croyants : « Longtemps après l'époque à laquelle les hymnes les plus récents furent composés, Agni était toujours l'hôte et l'ami des hommes, Indra le dieu qu'ils invoquent dans la bataille, Varuna la justice vivante dont ils craignent les lacets (1). »

Cependant, la pensée pieuse, voire dévote, qui s'affirmait, au temps du Rig, par de formels et parfois éloquents témoignages, est comme abrogée dans la littérature savante : une gnose s'est formée qui domine dans les cercles brahmaniques, et exerce une grande influence dans une sphère de plus en plus large. Si les hymnes

(1) Tout ce paragraphe d'après BARTH, *Religions*, p. 40 et suiv.

présentent une adaptation des croyances populaires, les Brâhmanas et les Upanishads sont strictement sacerdotaux, aristocratiques, ésotériques. Il n'y a pas, à proprement parler, divorce entre la religion populaire et la pensée savante, de même qu'il n'y a pas, entre les castes ou les classes, solution de continuité ; mais il y a contrariété, sinon antagonisme. Et les incessantes actions d'endosmose et d'exosmose entre les sphères brahmaniques et lettrées et le monde païen qui les enveloppent, aboutiront à cette mentalité particulière qui est la caractéristique de l'hindouisme, mélange de gnose panthéiste, de dévotion et de paganisme, de « conservatisme » social et d'anarchie religieuse.

4. La plus vieille littérature védique trahit une tendance, de plus en plus marquée et dont dérive directement la mystique des Brâhmanas, la tendance à déifier la prière, la formule sacrée (*brahman*), et, par contre-coup, l'homme de la formule, le brahmane qui prononce la formule et met en mouvement la machine du sacrifice. Partout, dès qu'il y a une langue sacrée, la formule est sainte ; mais les choses prennent dans l'Inde un aspect particulier.

Dans toutes les parties du Rigveda un rang élevé est assuré à Brihaspati ou Brahmanaspati, « le seigneur de la prière ». Il se peut que ces deux termes aient été, à l'origine, des qualificatifs d'Agni, l'éternel et divin sacrificateur ; mais le « dieu de la formule », chapelain des dieux, est aussi nettement défini et individua-

lisé qu'aucun de ses collègues : « Comme Agni et comme Soma, il naît sur l'autel, et de là s'élève vers les dieux ; comme eux, il fut engendré entre le ciel et la terre ; comme Indra, il fait la guerre aux ennemis terrestres et aux démons atmosphériques ; comme eux trois, il réside dans le ciel suprême, il engendre les dieux, il ordonne l'univers. Sous son haleine le monde a pris la forme qu'on lui connaît, comme fait le métal dans le moule du fondeur. » Les origines de sa divinité sont manifestes : « Comme il y a une puissance dans la flamme et dans la libation, de même il y en a une dans la formule ; et cette formule le prêtre n'est pas seul à la prononcer, pas plus qu'il n'est le seul à allumer Agni ou à verser Soma. Il y a une prière dans le tonnerre, et les dieux, qui savent tout, n'ignorent pas le pouvoir des expressions sacramentelles : *ils* possèdent des formules souveraines qui n'ont pas été révélées aux hommes et sont aussi anciennes que les premiers rites : c'est par elles que le monde a été formé d'abord et continue d'exister. Brahmanaspati personnifie ce pouvoir omniprésent de la prière... En réalité, les dieux, quels qu'ils soient, et le prêtre lui-même deviennent Brahmanaspati au moment où ils prononcent les formules qui leur donnent pouvoir sur les choses du ciel et de la terre » (1).

Le sacrifice, avons-nous dit, est tantôt un acte pur d'oblation, tantôt un contrat, une affaire, un

(1) Barth, *Religions*, p. 37.

« troc » avec les dieux (voir *Védisme*, p. 109) (1). Mais il est aussi, dans tout le Veda, « la génération de deux divinités de premier rang, des deux principes de vie par excellence, Agni et Soma », et d'après le dernier livre du Rigvéda, où la spéculation se donne libre carrière (voir ci-dessous p. 63 suiv.), « une intervention directe dans les phénomènes de la nature et la condition même de la marche normale de l'univers. Si on cessait un instant de l'offrir, les dieux arrêteraient de nous envoyer la pluie, de ramener, à l'heure fixée, l'aurore et le soleil, parce qu'ils n'auraient plus envie de le faire, ou encore... parce qu'ils n'en seraient pas capables... » (2) « Dans un passage de l'Atharva, l'*ucchishta*, c'est-à-dire le restant de l'offrande [rien de l'offrande ne doit être perdu, et le prêtre seul a le droit de manger ce qui en reste] est défini comme le premier principe de toutes choses (3). » C'est déjà l'exégèse extravagante des Brâhmanas.

Les chantres védiques, si loin qu'ils aillent dans les hymnes de la dernière manière, envisagent d'abord le sacrifice des premiers jours : « Le démembrement du géant primordial, Purusha, dont le crâne forme les cieux et les membres la terre, est regardé comme le pre-

(1) La théorie du *troc* est merveilleusement expliquée dans l'Euthyphron.
(2) BARTH, p. 36.
(3) M. Paul Deussen, malgré ses grands mérites, n'est pas plus raisonnable que les Hindous. Il fait de l'*ucchishta* « le résidu (de l'abstraction) », « la chose en soi » de Kant (voir BARTH, *Bulletin*, 1899, p. 34).

mier sacrifice [sacrifice à qui ? on ne le dit pas]. Bien plus, les dieux étant inséparables du monde, le sacrifice doit leur être antérieur : d'où le mythe singulier qui représente l'Etre Suprême se sacrifiant lui-même pour engendrer les autres êtres. » (1) — Dans les Brâhmanas, ces intuitions cosmologiques se traduisent en mystique pratique : le sacrifice terrestre vaut le sacrifice primordial. Si les dieux sont dieux, c'est parce qu'ils ont deviné, « aperçu » les formules (2). « On est ici en pleine magie », dit M. Barth ; « les rites sont bien moins un *opus operatum* qu'un *opus operans,* agissant par sa vertu propre, par lequel l'homme non seulement a prise sur les dieux, mais peut s'élever jusqu'à eux et au-dessus d'eux. Les rites sont les vrais dieux ; les *devas* y sont associés, y apparaissent, les traversent comme des agents subalternes, des abstractions, des ombres vaines, à l'exception de la formidable figure de Rudra » (3).

Mais, sans parler de ce dieu, force redoutable et mal disciplinée, les Brâhmanas démentent à l'occasion, par les légendes et les formules mêmes, leur dogmatique outrancière : le prêtre se flatte de régenter l'univers, de se créer, pour cette vie ou pour une vie à venir, un corps divin pétri avec les oblations, formé des syllabes du Rigveda ou des mélopées du

(1) BARTH, *Religions*, p. 37.
(2) La lutte des dieux et des titans est une joute rituelle.
(3) BARTH, *Bulletin*, 1899, p. 30.

Sâman (1); en fait, il a grand'peur des forces divines qu'il est censé dominer, et les conditions du succès liturgique ne sont pas toutes d'ordre liturgique. — Il en est ici, dans une large mesure, comme dans toute la littérature indienne : c'est se méprendre que d'interpréter certains textes à la lettre. Les Brâhmanas exposent un système qui, à l'entendre strictement, n'accorde rien aux dieux et à la morale; ils vont jusqu'à prévoir la manière dont le prêtre peut détruire le client pour lequel il officie, en prononçant de travers tel ou tel mot. Le concept de l'efficacité des rites semble expulser de l'esprit de nos auteurs toutes les notions qui meublent les cerveaux du vulgaire (si les vaches ont des cornes, c'est parce qu'elles ont fait tel ou tel sacrifice; les deux bras levés du sacrifiant sont Mitra et Varuna; le Sacrifice est Prajâpati, etc.); ils sont comme enivrés du pouvoir mystérieux qu'ils manient et sur lequel ils ratiocinent : « Ces caractères d'impiété et de cynisme... ont frappé jusqu'aux Hindous, non pas dans les Brâhmanas mêmes, que leur sainteté mettait à l'abri de toute critique, mais chez les héritiers de leur doctrine, les Mîmâmsakas, qui ont été accusés d'athéisme » (2). La même ivresse, que nous

(1) « On sacrifie soit aux dieux, soit à soi-même ; celui qui sacrifie à soi-même est supérieur. Qu'on se le dise. S'il a cette idée : « Par ce rite, je façonne un de mes membres, par cet autre rite je reconstitue un de mes membres », il sacrifie à soi-même. Comme un serpent de sa peau, il est délivré de ce corps mortel et du mal ; fait de strophes, de formules, de chants liturgiques et d'offrandes, il obtient le ciel. » D'après OLTRAMARE, *Théosophie*, I, p. 28.

(2) BARTH, *Bulletin*, 1899, p. 31.

appellerons professionnelle, apparaît dans le bouddhisme, dans les Upanishads : ici la découverte de l'Etre universel, de Dieu, cause et vie, aboutit à l'affirmation : « Je suis cet être », non une création, mais cet être même indivisible, ou une manifestation, un morceau de cet être ; là, du sentiment que tout est passager, on passe à l'affirmation du néant : « Tout est vide. » Et, dans un autre ordre d'idées, les Sûtras attribueront volontiers aux brahmanes le droit de voler et de tuer un *çûdra ;* il arrive, dans les Purânas, que Vishnu s'incarne tout exprès pour trancher la tête d'un *çûdra* qui pratique indûment des œuvres pies interdites à sa caste, etc. Si ces violentes interprétations de l'univers ou de la loi sociale sont autre chose que des métaphores apocalyptiques, elles ne sont pas des expressions sincères de convictions assurées : plutôt des intuitions mises au service d'une redoutable déduction et poursuivies jusqu'à l'absurde. Mais nos auteurs ne se doutent-ils pas qu'ils sont absurdes ? Les Brâhmanas, ouvrages de liturgie, divinisent les rites : « Le Sacrifice est Prajâpati » ; de même les bouddhistes, qui peinent après le *nirvâna,* délivrance de l'existence, disent : « L'existence est la même chose que le *nirvâna* », car elle est vide comme le *nirvâna ;* de même encore l'école d'alchimie : « C'est par l'alchimie qu'on obtient le salut. » — Extravagances utiles à noter, qu'il est inquiétant qu'on ait développées avec tant d'esprit de suite, mais qui n'autorisent pas,

dans le cas qui nous occupe, des conclusions trop précises sur l'athéisme pratique et l'immoralité des Brâhmanas et, à plus forte raison, des brahmanes. — M. A. Barth, si je ne me trompe, a remarqué que si les Hindous ne faisaient jamais rien à demi, ils étaient heureusement toujours en contradiction avec eux-mêmes.

Sans tenir compte des autres documents qui nous renseignent sur cette période de l'histoire indienne (*dharmasûtras, upanishads*), et à considérer les seuls Brâhmanas, il faut « dans le seul fait de l'élévation de Prajâpati, un être de raison, au rang de dieu suprême », voir « la preuve que cette théologie, malgré ses défaillances, malgré l'intrusion de vieux mythes dont elle ne veut pas se débarrasser... n'est pas après tout si grossière... Et ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale... ; il y avait certainement dans ce monothéisme relatif un certain élément éthique. Il y en a un autre dans la conception des peines de la vie future ; sans doute on ne les mentionne qu'à propos de fautes rituelles, mais il est bien évident que ce n'est pas pour celles-ci seules qu'on les a imaginées (1). La notion des trois dettes que tout homme, en naissant, a contractées envers les dieux, envers ses ancêtres et envers les créatures, est une idée d'ordre moral (2), et il faut bien en admettre autant pour l'abolition du sacrifice humain. Je ne sais même si l'horreur

(1) Remarque que beaucoup d'historiens des religions devraient méditer.
(2) Voir ci-dessous, p. 53.

de ce rite pourrait être exprimée d'une façon plus saisissante qu'elle ne l'est dans le récit impassible, mais poussé au noir évidemment à dessein, que l'Aitareyabrâhmana fait de la légende de Çunahçepa (1). On remarquera aussi que, dans ce récit, Varuna finit par se laisser fléchir, et ce pardon, accordé à la prière, nullement imposé par un rite, est un acte moral. » Dans « l'introduction en germe de la confession dans certains rites et la notion que l'aveu atténue ou efface la faute », il faut reconnaître « l'expression de cette idée si simple que la duplicité rend indigne de s'approcher des dieux » (2).

5. Il faut d'ailleurs insister sur le but élevé que poursuivent, en général et sauf exceptions, les auteurs de Brâhmanas, très différents des sorciers vulgaires ; et se garder de les séparer des auteurs d'Upanishads. — Les biens de ce monde apparaissent comme de peu de prix : souvent on se préoccupe exclusivement de conquérir l'immortalité, d'échapper à la « seconde mort » (*punarmrtyu*) qui guette les morts ordinaires dans le séjour, obscur ou glorieux, parmi les pères ou parmi les dieux, que leur assignent leurs mérites, leurs sacrifices imparfaits, les services pieux de leurs fils. Le sacrifice, accompli par celui qui en possède la gnose (*evamvid*, « celui qui sait ainsi ») crée un corps vraiment immortel. Notion rigvédique : « Nous avons bu le Soma ; nous sommes devenus

(1) Voir ci-dessous, p. 54.
(2) Barth, *Bulletin*, 1899, p. 31.

immortels ; nous sommes entrés dans la lumière ; nous avons connu les dieux. » (VIII, 48, 3). « Là où brille une lumière qui ne s'éteint pas, conduis-moi, ô Soma, dans ce monde immortel, impérissable, dans ce monde où est Yama, où est l'enceinte du ciel, où sont les eaux de Jouvence, là, fais-moi immortel ! » (IX. 113, 7). — Le Çatapathabrâhmana, ajoute M. Oltramare (1), revient sans cesse sur cette idée : « Le sacrifice est un vaisseau en partance pour le ciel », « Agni dit à l'homme : Après m'avoir fait naître, alimente-moi ; et comme dans ce monde-ci, tu me feras naître et m'alimenteras, ainsi dans l'autre monde je te ferai naître et t'alimenterai. » (II, 3, 3.) Construire l'autel du feu, c'est, à chaque brique qu'on met en place, ajouter quelque chose à sa vie future... Plus on offre de sacrifices, plus le corps qu'on se prépare dans l'autre monde est exempt d'éléments grossiers ; devenu éthéré, glorieux, le sacrifiant n'aura plus besoin de manger. — Pour éviter la « seconde mort », il faut passer au delà du soleil, car « le soleil, c'est la mort », et pour passer au delà du soleil il faut être chaste.

6. La condition essentielle de la réussite du sacrifice, quel que soit son objet, c'est l'exactitude scrupuleuse dans les formules et dans les gestes. La moindre méprise peut être fatale ; il faut connaître « les lois mystérieuses de causalité qui règlent les phénomènes du sacrifice » (2).

(1) OLTRAMARE, *Théosophie*, I, p. 51 et suiv.
(2) LÉVI, *Doctrine du Sacrifice*, p. 122.

Mais la *çraddhâ,* ou confiance, n'est pas moins nécessaire. Confiance dans les divinités? Parfois, mais plutôt confiance dans les rites qui sont les vrais dieux des Brâhmanas, et se comportent en effet comme des dieux, subtils, fantasques, mal disciplinés ; ils ne se laissent « apercevoir » qu'à force de pénitences, de confiance persévérante, et, disons le mot, de piété. Et la « confiance » est, elle-même, une divinité : elle se dérobe, on la conquiert ; conquise, elle sauve. En quelque mesure, elle soutient l'emploi de la foi ou de la grâce. — C'est ainsi que Naciketas, témoin des libéralités que son père faisait « au sacrifice où on donne tous ses biens », pensa que la récompense devait être médiocre : « Ces vaches ont bu l'eau, ont mangé l'herbe, ont été traites, sont sans vigueur : on n'obtient que des séjours misérables par de telles libéralités. » La *confiance* pénétra en lui, et il dit jusqu'à trois fois à son père : « A qui me donneras-tu ? » (1) — Encore qu'il soit extrait d'une Upanishad, ce passage montre que la *çraddhâ* est autre chose que la foi d'un sorcier dans ses maléfices.

7. Enfin, nous remarquerons que le sacrifice, comme tous les autres actes pies, est obligatoire, car l'homme appartient aux dieux : « Par le sacrifice, Prajâpati racheta des dieux sa personne. Et quand on entreprend une cérémonie, tout comme Prajâpati a donné sa per-

(1) Katha-Upanishad. (Son père le donne à la Mort qui lui enseigne le vrai sacrifice en Brahman). — L'inspiration de ce morceau est contraire à celle des Brahmanas, car il va à déprécier le sacrifice ordinaire ; mais il vaut pour l'interprétation de la *çraddhâ.*

sonne aux dieux, de même, exactement, on donne sa personne aux dieux. Et quand on étend le sacrifice, par le sacrifice on rachète des dieux sa personne, tout comme Prajâpati a racheté la sienne. » (Çatapatha, XI, 1, 8.) « Tout être, en naissant, naît comme une dette due aux dieux, aux saints [*rishi*, révélateurs du Veda], aux pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux ; c'est pour eux qu'on le fait, quand on leur sacrifie, quand on leur offre des libations. Et si on récite les textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints... Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux pères ; c'est pour eux qu'on le fait, que leur progéniture soit continue et ininterrompue. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est là une dette due de naissance aux hommes ; c'est pour eux qu'on le fait quand on leur donne l'hospitalité, quand on leur donne à manger. Celui qui fait cela a fait tout ce qu'il a à faire (1) ; il a tout atteint, tout conquis. » (I, 7, 2.) « L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort ; quand il sacrifie, il rachète sa personne à la mort. » (III, 6, 2.) — « Si on offre un animal comme victime, c'est pour racheter ainsi sa personne, un mâle pour un mâle : car la victime est un animal mâle, et le sacrifiant est un mâle (2). »

(1) Formule qui sera bouddhique.
(2) D'après *Doctrine du Sacrifice*, p. 130 et suiv.

8. — Sacrifice humain — Légende de Çunahçepa. [Extrait de S. Levi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 133-136.]

L'homme se rachète par l'homme. Le sacrifice humain est consciencieusement enseigné et réglementé dans les traités du rituel. L'homme est la victime par excellence. « Agni, pour échapper à Prajâpati qui veut le sacrifier, entre dans les cinq victimes qui sont : l'homme, le cheval, la vache, la brebis, le bouc... » Le souvenir du dernier sacrifice où les cinq victimes avaient été régulièrement égorgées [pour la construction de l'autel en briques] survivait encore au temps des Brâhmanas ; quoique forcés par le malheur des temps d'admettre des tempéraments, ils n'en proposent pas moins le rite exact comme l'idéal à viser [1]. Il y en avait qui fabriquaient des têtes en or ou en argile pour remplacer les têtes des victimes prescrites : « Il ne faut pas faire ainsi. Il faut sacrifier les cinq victimes autant qu'on le peut. Prajâpati a été le premier à les sacrifier, Çyânaparna Sâyakâyana a été le dernier... ; maintenant on ne sacrifie plus que les deux boucs pour Prajâpati et pour Vâyu ».

Hariçcandra... avait cent femmes ; elles ne lui donnèrent pas de fils [or un fils est nécessaire]... Il interrogea Nârada... Nârada lui dit : « Recours à Varuna le roi, et dis-lui : Qu'un fils me naisse et je te le sacrifierai. » « Bien, » dit-il. Il adressa sa demande à Varuna le roi : « Qu'un fils me naisse et je te le sacrifierai. » « Bien, » dit-il. Et un fils lui naquit du nom de Rohita (Rouge). Il lui dit : « Un fils t'est né, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le bétail a passé dix jours, alors il est propre au sacrifice. Qu'il ait dix jours passés et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Or il passa

(1) Voir Barth, *Religions*, p. 57, et *Journal des Savants* (1894), *Sur la Religion du Veda* d'Oldenberg, p. 46 du tiré à part. Il est difficile de se tenir pour certain que le sacrifice humain fut réellement pratiqué par les brahmanes.

dix jours. Il lui dit : « Il a passé dix jours, sacrifie-le-moi ». Il dit : « Quand le bétail a des dents, alors il est propre au sacrifice. Que les dents lui poussent, et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Les dents lui poussèrent. Il lui dit: « Les dents lui sont poussées, sacrifie-le-moi ». Il dit : « Quand le bétail a les dents qui tombent, alors il est propre au sacrifice.Que les dents.lui tombent et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Ses dents lui tombèrent. Il lui dit : « Ses dents lui sont tombées, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le bétail a ses dents qui repoussent, alors il est propre au sacrifice. Que ses dents lui repoussent et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Ses dents lui repoussèrent. Il lui dit : « Ses dents lui ont repoussé, sacrifie-le-moi. » Il dit : « Quand le Kshatriya est en état de porter les armes, alors il est propre au sacrifice. Qu'il soit en état de porter les armes, et je te le sacrifie. » « Bien, » dit-il. Il se trouva en état de porter les armes. Il lui dit : « Voici qu'il est en état de porter les armes, sacrifie-le-moi. » « Bien, » dit-il, et il s'adressa à son fils : « Mon enfant, c'est lui qui t'a donné à moi, il faut que je te sacrifie à lui. » « Non, » dit-il, et prenant son arc il s'en alla dans la forêt, et pendant un an il circula dans la forêt. Et alors Varuna saisit Hariçcandra et le ventre lui grossit [voir *Védisme,* p. 84.] — Rohita l'ouït dire, et il revint de la forêt vers les hommes. Indra se présenta devant lui sous la forme d'un brahmane et lui dit : « La fatigue de la marche donne toutes sortes d'avantages ; voilà ce qu'on dit, Rohita ; qui reste assis entre les hommes est un méchant. Indra est l'ami du marcheur. Marche. » « Marche, m'a dit le brahmane », se dit-il, et il circula encore un an dans la forêt. (Cinq fois il revient, et cinq fois Indra lui apparaît et le presse de rentrer dans les bois). Une sixième année il circula dans la forêt. Il rencontra dans la forêt Ajigarta Sauyavasi, le saint, qui mourait de faim. Le saint avait trois fils, Çunah-

pucha, Çunahçèpa, Çunolângûla. Il lui dit : « Saint, je te donne un cent [de vaches], pour me racheter moi-même par l'un d'entre eux. » Il mit à part son fils aîné et dit : « Pas celui-là ». « Pas celui-là, » dit la mère en prenant le plus jeune. Ils tombèrent d'accord sur le fils cadet Çunahçepa. Il donna un cent, prit avec lui le jeune homme et s'en alla vers les hommes. Il alla vers son père et lui dit : « Mon père, je vais me racheter moi-même par celui-là ». Il s'adressa à Varuna le roi : « Je veux te sacrifier celui-ci. » « Bien, » dit-il, « un brahmane est plus qu'un kshatriya. » Ainsi parla Varuna. Il lui indiqua le *râjasûya* [sacrifice de l'onction royale] comme le sacrifice à accomplir, et il prit l'homme comme victime à sacrifier... On ne trouvait personne pour l'attacher au poteau du sacrifice. Ajîgarta Sauyavasi dit alors : « Donnez-moi encore un cent, et je l'attacherai au poteau ». On lui donna encore un cent, et il l'attacha au poteau. [Quand il fut attaché, qu'on eut récité sur lui les vers Apri, qu'on eut porté le feu autour de lui], on ne trouva personne pour l'égorger. Ajîgarta Sauyavasi dit alors : « Donnez-moi encore un cent, et je l'égorgerai ». On lui donna encore un cent, et déjà il allait aiguisant le glaive. Alors Çunahçepa considéra : « On va m'égorger comme si je n'étais pas un être humain ; il faut que je recoure aux dieux. » [Il recourut à Prajâpati, le premier des dieux, avec le vers *Kasya nûnam*... Prajâpati lui dit : « Agni est le plus proche des dieux ; va à lui. » Il recourut à Agni, Agni lui dit : « Savitar est le maître des créatures... » Savitar lui dit : « Tu es lié pour Varuna le roi... » Varuna lui dit : « Agni est la bouche des dieux et le meilleur cœur [parmi nous] ; loue-le et nous te délivrerons... » Agni lui dit : « Loue Tous-les-dieux et nous te délivrerons... » Puis il invoque Indra, les Açvins, l'Aurore.]... A chaque vers qu'il disait, ses liens se dénouaient et le

ventre de Hariçcandra diminuait. Quand le dernier vers fut dit, ses liens se dénouèrent et Hariçcandra fut guéri. (Aitareya, XXXIII.)

La vertu rituelle, ajoute M. S. Lévi, a heureusement émigré dans le cours des temps : « Les dieux, à l'origine immolèrent un homme comme victime ; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait le déserta ; elle entra dans le cheval (1) ; ils immolèrent un cheval... ; la vertu rituelle entra dans la vache..., dans la brebis..., dans le bouc. Ils immolèrent le bouc ; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait entra dans la terre : ils creusèrent pour la chercher, et ils la trouvèrent : c'était le riz et l'orge. Et c'est pourquoi, aujourd'hui encore, on se les procure en creusant la terre ; or, autant il y avait de force dans toutes ces victimes immolées, autant de force a l'offrande de celui-là qui sait ainsi. » (Çatapatha, I, 2, 3).

9. — La diksha.

Mais on peut se sacrifier en se rachetant en même temps, mourir d'une manière figurée pour renaître

(1) Leconte de Lisle s'est souvenu de cette substitution du cheval à la victime humaine dans la finale de son Çunacépa (*Poèmes antiques*).

Tous ses membres roidis sont liés au poteau,
Et le prêtre en son sein va plonger le couteau.
Alors il se souvient des paroles du sage :
Il prie Indra qui siège et gronde dans l'orage,
Et sept fois, l'hymne saint que tous disent en chœur
Fait hésiter le fer qui doit percer son cœur,
Tout à coup, des sommets du ciel plein de lumière,
La foudre inattendue éclate sur la pierre.
L'airain du pilier fond en ruisseaux embrasés ;
Çunacépa bondit, ses liens sont brisés,
Il est libre ! A travers la foule épouvantée
Il fuit comme la flèche à son but emportée.
Aussitôt le soleil rayonne, et sur le flanc
Un étalon fougueux, dont tout le poil est blanc,
Tombe, les pieds liés, hennit, et le Brahmane
Offre son sang au Dieu de qui la foudre émane.

C'est l'Açvamedha, « Sacrifice du cheval », sacrifice royal par définition.

d'une vie mystique, et ce miracle s'accomplit par la *dîkshâ* (étymologiquement: l'intention de servir le dieu), cérémonie qui est devenue l'indispensable préliminaire des grands sacrifices.

« Dans une cabane affectée à cet usage, le sacrifiant prend un bain : on lui coupe les cheveux et la barbe, on l'oint, on l'habille de vêtements neufs, on le ceint du cordon sacré, et on le fait asseoir sur des peaux d'antilopes noires étendues à proximité du feu du sacrifice. [Comp. les cérémonies funèbres, ci-dessus p. 28] Sa tête est voilée ; à son vêtement pend une corne d'antilope qui doit lui servir à se gratter s'il en éprouve le besoin. Il demeure assis en silence jusqu'au coucher du soleil ; alors il prend un peu de lait, aliment prescrit pour la *dîkshâ*, et passe la nuit, soit à veiller, soit à dormir dans sa cabane, en se recommandant à la protection d'Agni qui doit écarter loin de lui les embûches des esprits malins. Ces observances en impliquent encore beaucoup d'autres accessoires: telles l'obligation de bégayer en parlant, et celle de fermer en poing les trois derniers doigts. Elles durent plus ou moins de temps, selon qu'on s'en rapporte aux diverses autorités, mais, suivant certaines, jusqu'au total épuisement corporel du patient : quand la peau colle contre les os, alors il devient pur pour le sacrifice... ; gras il entre *dîkshâ*, maigre il sacrifie (1). »

M. Oldenberg reconnaît ici « tous les caractères des rites encore usités parmi les peuplades sauvages pour provoquer un état exatique propre à établir la communication avec les dieux et les esprits ». Mais les Brâhmanas ne laissent pas de doute sur le but de la *dîkshâ* : « Les prêtres transforment en embryon le sacrifiant. Ils l'aspergent avec de l'eau : l'eau, c'est la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar : le hangar,

(1) OLDENBERG, *Religion du Veda* (trad. V. HENRY), p. 340.

c'est la matrice. Ils le recouvrent d'un vêtement ; le vêtement, c'est l'amnion. On met par-desssus une peau d'antilope noire ; c'est le chorion. Il a les poings fermés ; en effet, l'embryon a les poings fermés tant qu'il est dans le sein. Il dépouille la peau d'antilope pour entrer dans le bain [qui clôt la *dîkshâ*] : c'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés du chorion. Il garde son vêtement pour y entrer, et c'est pourquoi l'enfant naît avec l'amnion sur lui. » Grâce à ces pratiques, ajoute M. S. Lévi, le sacrifiant se trouve en possession de deux corps...; le premier est destiné à servir de victime, l'autre, rituel, est immortel : « Celui-là qui fait *dîkshâ* sacrifie sa personne en guise de victime à tous les dieux..., devient une nourriture offerte aux dieux. » — La cérémonie transporte le sacrifiant hors du monde humain : « il s'en va de ce monde celui qui fait la *dîkshâ*. » (1)

(1) Lévi, *Doctrine du Sacrifice*, p. 103.

CHAPITRE III

Cosmogonies védiques. — Upanishads.

1. Les Brâhmanas, qui sont surtout une enquête sur le rituel, placent le « divin » dans la formule (*brahman*), dans le sacrifice, — encore que le « divin » brise parfois l'appareil liturgique où les sacrificateurs prétendent l'enfermer. Les Upanishads, annexes (parties finales) des Brâhmanas, sorties du milieu où les Brahmanas furent élaborés, se dégagent du mythe et du rite, marquent une réaction qu'on peut dire rationaliste : on pourrait presque les ramener à des théorèmes d'ontologie !

Elles n'inventent pas, elles tiennent des spéculations sacerdotales un des deux noms qu'elles donnent à l'Être, *brahman* (1) ; mais, dans l'exploration du mystère du monde, elles vont beaucoup plus à fond que les manuels du ritualisme ; elles découvrent la notion d'absolu ; elles cherchent et adorent la force cosmique, le dieu suprême, dans la substance incréée, créatrice, spirituelle, omniprésente. Sans doute, pour les théologiens des Brâhmanas, c'est par participation à une énergie unique que les rites, les dieux et les prêtres sont divins ; mais ils ne sont pas très explicites, et s'ils vénèrent et sollicitent

(1) Voir Oldenberg, *Veda-Forschung*.

l'Être, ils le définissent et le manient en ritualistes, comme étant la vertu rituelle éparpillée dans les formules et dans les offrandes, concentrée jadis en Prajâpati. Et jamais ils ne devinent que le « souffle » (*prâna*), la vie qui nous anime, le je ne sais quoi qui dit « je » (*aham*), est, et ne peut être que la vie universelle : dans les Upanishads, l'absolu (*brahman*) s'appelle aussi de son vrai nom l'*âtman*, le « soi », un « je » élargi à l'infini.

Les Upanishads, d'ailleurs, se rattachent aux « théologoumènes » théistes ou monothéistes du plus vieux Veda, et l'absolu sera tantôt le *brahman* (neutre), tantôt *Brahmâ* (masculin). La seconde forme (théisme) peut apparaître à une pensée réfléchie comme une accommodation « empirique » de la première (panthéisme ou monisme) ; mais, historiquement, elle se maintient à ses côtés.

En tout cas, quels que soient les aspects du Dieu unique, c'est par la méditation, par une transformation psychologique — supposant un apprentissage moral — que le fidèle peut s'unir à lui, et échapper à la « re-mort », non plus par le rite ou l'invocation pieuse des divinités.

2. Le travail par lequel la philosophie des Upanishads sortit des croyances védiques porta d'abord sur les dieux, et le Rigveda en rend témoignage. — Ce qu'on a appelé le « kathénothéisme » du Veda, la tendance à regarder chacun des dieux invoqués à tour de rôle comme le premier, comme le seul dieu ; à attribuer

indistinctement à tous les dieux les mêmes attributs, à les subordonner arbitrairement les uns aux autres, à les identifier même (voir *Védisme,* p. 44), suppose et dégage cet axiome important, qui devint le dogme de l'Inde religieuse, que les dieux ne sont que des formes de l'unité transcendante : « Les prêtres parlent de l'être unique de diverses manières : ils l'appellent Agni, Yama, Mâtariçvan (= Vayu) » (Rigveda, I, 164). « Avec les mots, prêtres et poètes multiplient l'oiseau solaire qui est unique. » (X, 114.) Aditi est identifiée, non seulement avec tous les dieux, mais avec tous les hommes, avec tout ce qui a été, tout ce qui naîtra. — On fixait généralement le nombre des dieux à trente-trois. « Pourquoi trente-trois ? », se demandera le grand docteur des Upanishads. « Pourquoi pas trois cent trois ? ou trois mille trois ? ou trois mille trois cent six ? Ou, si nous disons trente-trois, aussi bien six, trois, deux, un et demi, ou un, à savoir le souffle. Tous ces nombres : 3306, 33, 6, 3, 2, 1 et 1/2..., reviennent à un. »

A cette exégèse s'allient étroitement, dans les hymnes, les spéculations cosmogoniques. Presque tous les dieux, mais surtout les plus grands, sont désignés comme les créateurs, les organisateurs du cosmos (voir *Védisme,* p. 52) : cependant, dans les parties les moins anciennes du Rigveda apparaissent des démiurges professionnels, « des êtres de raison plus ou moins engagés dans le mythe », Viçvakarman, « Tout-faisant », Prajâpati, « Seigneur des géné-

rations » (ou le maître, le donneur de postérité). Mais la prédilection des poètes est pour les données non personnifiées : le monde n'est autre chose que l'homme (*purusha*) sacrifié dans les premiers jours. Ailleurs l'être primordial, c'est l'Un (*ekam*), Ceci (*tad*), le Souffle, (*prâna*), la Voix (*vâc*), les Eaux (*âpas*) ; c'est une pure abstraction, le Temps (*Kâla*), le Désir (*Kâma*) (1).

On discerne ici deux tendances qui correspondent aux deux solutions du problème métaphysique, tendances qui se manifestent souvent dès que la réflexion ne se contente plus d'un polythéisme anthropomorphique ou d'un monothéisme plus ou moins inconscient. Dans l'Inde, avons-nous dit, ces deux tendances aboutissent à l'opposition du *brahman*, être impersonnel, immanent et transcendant à la fois, remplaçant les entités abstraites Kâma, etc., et de *Brahmâ*, l'être suprême et personnel, héritier de Varuṇa, d'Hiraṇyagarbha (Germe d'or), de Sûrya (soleil), de Viçvakarman, de Prajâpati, et que les brahmanes reconnaîtront dans Vishnu, le nain solaire, dans Krishna, dans Râma, dans Çiva, divinités successivement ou parallèlement promues au premier rang, noms ou aspects divers de Dieu. — N'oublions pas cependant que Viçvakarman est à la fois cause efficiente et matérielle du monde ; que Prajâpati ne prend forme qu'en naissant comme « Germe d'or » sur les eaux primordiales ; que

(1) D'après Barth, *Religions*, Oltramare, *Théosophie*, I, p. 7 ; Deussen, *Phil. of the Upanishads*, p. 174.

l'opposition Brahman-Brahmâ n'est pas irréductible. L'Inde ne se contente jamais d'un dieu personnel, mais elle ne peut pas s'en passer (Barth).

Nous croyons difficile et dangereux de résumer les textes qui nous intéressent ici. Quelques spécimens donneront au lecteur une impression plus exacte que ne ferait notre analyse (1).

RIGVEDA, X, 81.

... Quel fut son point d'appui, quelle et comment sa prise, d'où [et par où] engendrant la terre, Viçvakarman, à l'œil universel, développa-t-il par sa force le ciel ?

Son œil, sa figure, son bras, son pied est partout. Avec ses deux bras et ses ailes il unit le ciel et la terre qu'il engendre, le dieu unique.

Y avait-il une forêt, un arbre, d'où les [démiurges] construisirent le ciel et la terre ? Sages ! demandez-vous sur quoi [Viçvakarman] se tint supportant les mondes.

RIGVEDA, X, 121 (2).

Le Germe d'Or prit naissance d'abord ; né, il fut le seul maître de ce qui est ; il maintint la terre et le ciel. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont tous, — dieux compris, — vénèrent le commandement, dont l'ombre est l'immortalité et aussi la mort. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

(1) Sauf indication, les traductions sont d'après Max Müller, Hopkins, Macdonell. — On trouvera dans le premier volume de la *Geschichte* de P. DEUSSEN « un dépouillement complet du Véda... au point de vue spéculatif ». Voir les remarques de BARTH, *Bulletin*, 1899, p. 33.

(2) C'est l'hymne « au dieu inconnu », de Max MÜLLER, *Sacred Books*, vol. XXXII.

Lui qui, par sa grandeur, devint le seul roi des êtres qui respirent et clignent des yeux, qui est le seigneur des bipèdes et des quadrupèdes. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

... Lorsque les larges eaux vinrent portant le germe universel, engendrant le feu, alors [il] prit naissance, souffle vital des dieux. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Lui qui, quel qu'il soit, surveilla puissamment les eaux qui portaient l'adresse et engendraient le sacrifice, qui, parmi les dieux, fut seul sur-dieu. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

Qu'il ne nous fasse pas de mal le saint qui a engendré la terre, le ciel, les eaux brillantes et larges. Quel dieu nous faut-il honorer par l'offrande ?

RIGVEDA, X, 129.

Le non-être n'existait pas alors, l'être n'existait pas, l'atmosphère n'existait pas, ni le ciel par delà. Qu'est-ce qui était caché ? (1) où ? sous la protection (*ou* dans le gîte) de qui (*ou* de quoi) ? L'eau existait-elle et le profond abîme ?

La mort n'existait pas, ni l'immortalité ; il n'y avait pas distinction de jour et de nuit ; respirait sans souffle par soi-même cet Unique ; aucun autre que lui n'était par delà.

L'obscur était enveloppé dans l'obscur à l'origine ; indistingué et liquide était tout cet univers ; par le vide demeurait caché ce qui était ; cet Unique naquit par la force de la chaleur (2).

(1) « What motion was there ? Where ? By whom directed », (MACDONELL) ; « What hid (it) ? Where and in the protection of what ? » (HOPKINS). La version « était caché » n'est pas grammaticale.

(2) L'Unique est l'être (*sat*) sortant du non-être, le Germe d'Or, plus tard Brahmâ ou Vishnou, s'éveillant sur les eaux. La chaleur (*tapas*) est la force dégagée par la pénitence (*tapas*).

Le désir alors d'abord se produisit sur [lui], et fut la première semence de l'intellect; le lien de l'être dans le non-être a été découvert par les sages poètes grâce à une intime recherche.

Qui donc sait, qui pourrait déclarer d'où est née, d'où [procède] cette création ? Les dieux [sont venus] après la création de cet [univers] : qui donc sait d'où il a pris existence ?

Cette création d'où elle existe, si elle a été créée, si elle n'a pas été créée, celui qui la gouverne au plus haut du ciel, certes il le sait, ou il ne le sait pas.

ÇATAPATHABRAHMANA, XI, 16, 1.

Au commencement cet univers était les eaux, n'était qu'eau. Les eaux désirèrent : « Comment engendrerons-nous ? » Elles peinèrent et s'échauffèrent, et quand elles furent échauffées, un œuf d'or naquit. A cette époque, l'année n'existait pas : cet œuf d'or flotta pendant un an. — En un temps d'un an, un homme naquit de cet œuf, c'est Prajâpati ; c'est pourquoi la femme, la vache, la jument mettent bas au bout d'un an, car Prajâpati naquit en un an. Il brisa l'œuf d'or. Il n'y avait pas de séjour pour lui : donc cet œuf d'or, le portant, flotta pour un an. — Au bout d'un an, il voulut parler. Il dit : *bhûh :* ceci devint la terre ; *bhuvah :* ceci devint l'air, *svah :* ceci devint le ciel. C'est pourquoi un enfant veut parler à la fin d'un an, car à la fin d'un an Prajâpati voulut parler... A la fin de l'année Prajâpati se leva pour se tenir sur les mondes ainsi produits... Il était né avec une vie de mille ans : de même que l'on peut voir l'autre bord d'une rivière, il voyait l'autre bord de sa vie ; désireux de postérité, il allait chantant et peinant. Il plaça en lui-même la génération. De sa bouche il créa les dieux ; les dieux furent créés en entrant dans le ciel, et c'est la divinité

des dieux *(deva)* qu'ils furent créés en entrant dans le ciel *(div)*...

BRHADARANYAKOPANISHAD, I, 4 (1).

Au commencement était l'*Atman,* et il était semblable à un homme ; il regarda autour de lui et ne vit rien d'autre que lui-même ; il prononça la première parole : « Je suis » ; de là vient le nom « je » ; c'est pour cela qu'encore à présent, celui qui est interpellé par un autre dit tout d'abord : « C'est moi », et ne nomme qu'ensuite l'autre nom qu'il porte... Il eut peur ; c'est pour cela qu'on a peur quand on est seul. Il pensa : « Puisqu'il n'y a rien d'autre que moi, de quoi donc ai-je peur ? » Alors sa peur s'évanouit... Et il sentit qu'il n'était pas satisfait ; c'est pour cela qu'on ne se sent pas satisfait quand on est seul. Il désira être deux. Il contenait en lui la nature d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés. Il divisa cette sienne nature en deux parts : de là vinrent époux et épouse ; c'est pour cela que nous sommes chacun comme une moitié, dit Yâjnavalkya ; c'est pour cela que ce vide (dans la nature de l'homme) est comblé par la femme. Il s'unit avec elle ; ainsi les hommes furent engendrés...

ÇATAPATHABRAHMANA, XIII, 7, 1.

Brahman Svayambhû (qui existe par soi) peinait des pénitences. Il pensa : « Vraiment, il n'y a pas infinité dans la pénitence. Je vais me sacrifier dans les créatures, et les créatures en moi ...» et il conquit la suprématie, la souveraineté, la seigneurie sur les créatures. Et ainsi celui qui sacrifie toutes les substances sacrificielles dans le « sacrifice universel » (2) conquiert toutes les créatures...

(1) Version d'OLDENBERG, *Bouddha,* p. 32. (Trad. A. FOUCHER, Alcan, 1903).
(2) Comparer, p. 52, 88.

3. Que l'évolution cosmique résulte de « l'échauffement », c'est-à-dire de la pénitence, ou du sacrifice, c'est toujours l'énergie primordiale, la même qui se manifeste dans les ascètes et dans les rites, qui met en branle l'univers. Cette énergie se révéla d'abord dans un dieu souverain (*îça*), sur-dieu (*adhideva*), dont on ne sait s'il s'est servi de bois, d'une matière originelle (forêt, arbre, comparer ὕλη), s'il est antérieur au non-être, ou s'il est sorti, première forme de l'être, de la masse liquide et indifférenciée. Mais seul ce dieu mérite notre offrande : partout où il y a vision, image, action ou marche, c'est son œil, sa face, son bras, son pied qu'il faut adorer ; il « informe » l'univers ; il est la force, la vie, le souffle. Le mythe nous le présente sous des aspects divers de démiurge, mais voici qu'il reçoit le nom d'*âtman*, c'est-à-dire « soi », *self*, âme (1).

Les philosophes veulent savoir, en langage clair, ce qu'il est, car si « les dieux aiment l'obscurité », les docteurs védiques (Brâhmanas et Upanishads) affirment que le salut dépend de la connaissance des dieux et de l'être. Il est, ou bien, comme s'explique M. Oldenberg, « l'impersonnalité transcendante, racine de toute personnalité, plénitude unique de toutes les forces dont la vie personnelle est l'épanouissement : mais ces forces n'arrivent à se réaliser que dans le monde des phénomènes et non pas dans le royaume de l'Être un, immuable et éternel » (2),

(1) Voir ci-dessous, p. 93.
(2) Bouddha, p. 35.

en d'autres termes, l'*asat,* le non-être (le non manifesté, eaux primordiales, et au point de vue psychologique, l'intelligence sans objet), d'où sort le *sat,* l'être (les êtres) (1) ; — ou bien, demeurant en dehors des êtres bien qu'il soit leur substance intime et leur vie, l'*âtman* sera une personne transcendante, « vérité, connaissance, infinité », ou, comme dira l'Ecole, « être, pensée, joie », vraiment un Dieu, qui émet l'univers et le pénètre ; — ou bien encore, et les Upanishads ouvrent cette voie à la pensée et à la rêverie mystique, l'Être est un, sans second (*ekam evâdvitîyam*), et reste tel : toute multiplicité est illusoire.

Yâjnavalkya affirme, d'une manière plus précise et plus saisissante qu'aucun autre docteur de l'Inde, l'impersonnalité de l'être. — Prêt à partir comme mendiant, le saint veut partager ses biens entre ses deux femmes, Kâtyâyanî et Maitreyî ; celle-ci lui dit : « Si mon avoir emplissait toute la terre, en serais-je pour cela immortelle ? » Il répond : « Ta vie serait comme la vie des riches ; mais d'espoir d'immortalité, la richesse n'en apporte aucun. » Elle dit : « Si je ne puis être immortelle, que me fait tout le reste ? Ce que tu sais, révèle-le moi. » Et il lui parle de l'*âtman :* « Ce n'est pas, en vérité, pour l'amour du mari que le mari est cher, c'est pour l'amour de l'*âtman* (= de soi) que le mari est cher... ce n'est pas pour l'amour des êtres que les êtres sont chers, c'est pour l'amour de l'*âtman*

(1) « Au commencement existait l'être (*sat*), seul, sans second. D'autres disent qu'existait d'abord le non-être (*asat*), seul sans second ; et du non-être, l'être naquit. Mais comment cela est-il possible ? Comment l'être peut-il naître du non-être ? Non, l'être était au commencement, seul, sans second. Il (neutre) vit : puissè-je être plusieurs ! Il émit le feu... » (Chândogya-Upanishad, VI, 2).

que les êtres sont chers. » Et quel est cet *âtman* ? « Comme un morceau de sel que l'on jette dans l'eau se perd dans l'eau et on ne peut plus l'en retirer, mais l'eau, où qu'on la puise, est salée, en vérité il en est de même de ce grand être, infini, illimité, plénitude de la connaissance : par ces êtres il se manifeste et avec eux il s'évanouit. Il n'y a pas de conscience après la mort ; écoute, telles sont les paroles que je t'adresse. » Ainsi parla Yâjnavalkya. Et Maitreyî lui dit : « Il me déconcerte ce mot sorti de ta bouche : Il n'y a pas de conscience après la mort ». Et Yâjnavalkya parla ainsi : « Je ne t'expose rien de déconcertant ; cela est aisé à comprendre. Là où il y a dualité d'êtres, l'un peut voir l'autre, sentir l'autre, parler à l'autre, entendre l'autre, penser l'autre, connaître l'autre. Mais là où pour lui tout est devenu l'*âtman* (son soi), par qui et qui pourrait-il voir, sentir..., connaître ? Celui (*l'âtman*) par qui il connaît toute chose, par qui pourrait-il le connaître ? Par qui pourrait-il connaître le connaissant (1) ? »

4. On trouve une conception notablement différente dans la Kena-Upanishad, ainsi nommée de son premier mot : « Par qui (*kena*) désireur et directeur, se meut l'esprit ? Par qui, recteur, s'avance le premier souffle ? Par qui, désireur, les [hommes] parlent-ils ? Quel dieu régit l'œil et l'ouïe ? »

KENOPANISHAD.

... Le Brahman vainquit pour les dieux, et dans la victoire de ce Brahman les dieux furent magnifiés. Ils pensèrent : « Cette victoire est nôtre, cette grandeur

(1) Brhadâranyakopanishad, II, 4 et IV, 5. Version d'OLDENBERG, *Bouddha*, p. 33.

est nôtre ». — Il connut ce qu'ils pensaient et se manifesta à eux ; mais ils ne le connurent point : « Qui est cette apparition merveilleuse ? » — Ils dirent au Feu : « Jâtavedas ! sache qui est cette apparition ». — « Oui », dit-il. — Il courut vers elle. Elle lui dit : « Qui es-tu ? » — Il répondit : « Je suis le Feu, je suis Jâtavedas. » — « Quelle vertu réside en toi » dit-elle ? — Il répondit : « Je puis brûler tout ce qui est sur la terre. » — Elle plaça une herbe devant lui et dit : « Brûle cela ! » — Il s'y appliqua de toute sa vigueur et ne fut pas capable de brûler cela ; il s'en revint vers les dieux et dit : « Je n'ai pas été capable de savoir qui est cette apparition merveilleuse. »

Les dieux dirent au Vent : « Vent ! sache qui est cette apparition. » — « Oui », dit-il. — Il courut vers elle. Elle lui dit : « Qui es-tu ? » — Il répondit : « Je suis le Vent, je suis Mâtariçvan ». — « Quelle vertu réside en toi ? » dit-elle. — Il répondit : « Je puis emporter tout ce qui est sur la terre. » — Elle plaça une herbe devant lui et dit : « Emporte cela ! » — Il s'y appliqua de toute sa vigueur, et ne fut pas capable d'emporter cela ; il s'en revint vers les dieux et dit : « Je n'ai pas été capable de savoir qui est cette apparition merveilleuse. »

Les dieux dirent alors à Indra : « Maghavan ! sache qui est cette apparition. » — « Oui, » dit-il. — Il courut vers elle : elle lui disparut.

Mais, dans le même espace, il rencontra une femme très brillante, Umâ, fille de l'Himâlaya (1). Il lui dit : « Qui est cette apparition merveilleuse ? » Elle dit : « [C'est] Brahman. Soyez magnifiés dans cette victoire de Brahman. » C'est ainsi que Indra sut : « [C'est] Brahman. » C'est pourquoi ces dieux, le Feu, le Vent

(1) La même qui est la terrible épouse de Çiva (voir *Hindouisme* dans la présente série).

et Indra sont au-dessus des autres dieux... c'est pourquoi Indra est au-dessus des autres dieux, car il a touché de plus près et il a su le premier « Brahman » (1).

5. Que la notion de *brahman-âtman*, de l'Être transcendant et immanent, ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν, comme l'unité des Néoplatoniciens (2), vienne à se combiner avec celle d'un dieu personnel, d'une divinité d'élection (*ishtadevatâ*), Çiva ou Krishna, nous aurons une théologie très belle dans son obscurité. Une Upanishad qui, sans être parmi les plus anciennes, occupe un rang honorable dans la chronologie, d'ailleurs flottante, de la littérature post-védique, nous

(1) Ce fragment de la Kenopanishad est connu par l'adaptation de Hugo, *Légende des siècles*, Suprématie.

. . . . . .

Ils vinrent tous les trois, Vâyou, le dieu du Vent,
Agni, dieu de la Flamme, Indra, dieu de l'Espace
S'asseoir sur le zénith, qu'aucun mont ne dépasse,
Et se dirent, ayant dans le ciel radieux
Chacun un astre au front ; nous sommes les seuls dieux !

Tout à coup devant eux surgit dans l'ombre obscure
Une lumière ayant les yeux d'une figure.

. . . . . .

... Le dieu rouge, Agni que l'eau redoute
Et devant qui médite à genoux le Bouddha (???)
Alla vers la clarté sereine et demanda :
Qu'es-tu, clarté ? — Qu'es-tu toi-même, lui dit-elle.
— Le dieu du Feu. — Quelle est ta puissance ? — Elle est telle
Que, si je veux, je puis brûler le ciel noirci,
Les mondes, les soleils et tout. — Brûle ceci,
Dit la clarté, montant au dieu le brin de paille.

. . . . . .

Je sais tout ! Je vois tout ! — Vois-tu ce brin de paille ? »
Dit l'étrange clarté d'où sortait une voix.
Indra baissa la tête et cria : « Je le vois.
Lumière je te dis que j'embrasse tout l'être ;
Toi-même, entends-tu bien, tu ne peux disparaître
De mon regard, jamais éclipsé ni décru ! »
A peine eut-il parlé qu'elle avait disparu.

(2) OLDENBERG, *Bouddha*, p. 35.

fournit un document caractéristique de la pensée indienne.

Çvetaçvataropanishad (1)

«.....Je connais ce grand esprit, couleur de soleil, par delà l'obscur. En le connaissant, l'homme échappe à la mort ; il n'est pas d'autre chemin à prendre. Rien n'est plus haut, plus subtil, plus puissant que lui. Comme un arbre fixé dans le ciel, l'Unique se tient debout ; de cet Esprit l'Univers est rempli. Le Très-Haut est sans forme, sans couleur ; ils deviennent immortels ceux qui le connaissent : les autres vont à la douleur. Sa face, sa tête, son cou sont partout ; il demeure caché en toute créature ; il est le Seigneur ; partout est présent Çiva (= Rudra propice)... L'Esprit demeure partout, âme intérieure, grand d'un pouce, dans le cœur de l'homme... Sans mains et sans pieds, il va et il saisit ; sans yeux, il voit ; sans oreilles, il entend. Il connaît ce qui peut être connu : personne ne le connaît. Les hommes l'appellent le mâle primitif, le Grand Mâle. Il est plus subtil que le subtil, plus grand que le grand ; il est l'âme qui gît cachée dans les êtres vivants. A l'abri de la souffrance, l'homme voit, par la grâce du Tout-Puissant, Celui qui est sans désir et souverain. Je le connais le Sans-Age, l'Ancien, l'Ame universelle qui demeure partout, que ceux qui connaissent Brahman déclarent sans naissance et nomment Éternel... Il est le feu, le soleil, le vent, la lune, la lumière, le Brahman, les eaux, le créateur. Tu es femme, homme, garçon et jeune fille, vieillard appuyé sur le bâton,... l'oiseau noir, l'oiseau vert aux yeux rouges, le porteur de foudre, les saisons, la mer... En voyant le Seigneur, le bon et adorable Dieu, qui seul surveille toute matrice, en qui tout tombe et se dissout, l'homme arrive à la paix éternelle. Puisse-t-il,

(1) D'après la version de L. Barnett, *Brahma-Knowledge*,

celui qui est la source et l'origine de tous les dieux, le Seigneur universel, Rudra, le grand sage, le témoin de l'apparition du Germe d'or, puisse-t-il nous illuminer ! Où il n'y a ni obscurité, ni jour, ni nuit, ni être, ni non-être, mais seulement Çiva, c'est la gloire du dieu solaire : de là a coulé l'ancienne intelligence. On ne peut le saisir ni en haut, ni en bas, ni au milieu... Sa forme est invisible ; personne ne le voit avec l'œil. Immortels deviennent ceux qui, dans leur cœur et leur pensée, le connaissent comme demeurant dans le cœur. »

6. Quels rapports les êtres entretiennent-ils avec le *brahman ?* « Celui qui habite dans la terre, distinct de la terre, que la terre ne connaît pas, dont le corps est la terre, qui mène intérieurement la terre, c'est l'*âtman*, le meneur intérieur, l'immortel... Celui qui habite dans tous les êtres, distinct de tous les êtres, que les êtres ne connaissent pas tous, dont tous les êtres sont le corps, c'est lui, l'*âtman*... Il est entré dans le corps jusqu'au bout des ongles, comme un rasoir qui repose dans son étui, comme un scorpion dans son nid. » — Le *brahman* remplit les êtres, non parce qu'il y est entré, « animant la masse », mais parce que les êtres sortent de lui : c'est un deuxième aspect du *brahman* : « Comme sur le feu enflammé les étincelles, en tout semblables au feu, pleuvent par milliers, ainsi, ô ami, de l'Éternel naissent les êtres divers et à l'Éternel ils retournent... Comme une araignée projette ses fils et ensuite les retire à elle, comme sur la terre poussent les herbes, comme du corps de l'homme vivant poussent les cheveux et les poils, ainsi toute

chose naît de l'Éternel » (1). — Mais cela ne se peut entendre ? On lit dans le Vishnupurâna (ouvrage bien postérieur aux Upanishads) : « Comment concevoir que Brahmâ émette le monde, le gouverne, etc., puisqu'il est inqualifiable, immesurable, pur, immaculé ? » On répond : « Toutes les choses possèdent des virtualités qui dépassent la conception, la connaissance. Donc Brahmâ possède le pouvoir de créer, comme le feu possède la chaleur (2). »

Cependant il y a, au problème, une réponse plus conclusive. L'Être est-il divisible ? existe-t-il quelque chose en dehors de lui ? Ne possède-t-il pas plutôt une double nature, immobile et mouvant, visible et invisible ; et de ces deux natures, la première n'est-elle pas illusoire ? De même s'opposent la veille et le sommeil, l'activité de l'esprit et le repos exempt de rêves.

« Apprends de moi, ô ami, à connaître le sommeil. Quand un homme dort, il est en possession de l'Être, il est allé à soi-même... Cet Être subtil, en lui tout l'univers à son moi : cet Être est ce qui existe vraiment ; *tu es cet Être,* ô Çvetaketu (3). »

La spéculation des Upanishads se développe sans méthode ; elle ne contient pas de système conséquent ou complet ; mais elle porte les germes de plusieurs systèmes. Ce sont des images contradictoires qui se superposent les unes aux autres dans une pénombre traversée

(1) D'après OLDENBERG, *Bouddha*, p. 36 et suiv.
(2) Vishnupurâna, I, 3, cité par MUIR.
(3) Chândogya-Upanishad.

d'éclairs intellectuels ou d'intuitions mystiques. L'Inde a toujours aimé cette manière de philosopher.

Mais elle aime aussi les constructions scolastiques ; du moins les docteurs du moyen âge s'efforcèrent à mettre en *darçanas,* en « théories » ou systèmes, les philosophoumènes éparpillés et disparates. Issues directement des Upanishads, soucieuses d'orthodoxie, — c'est-à-dire de conformité avec le sacré et éternel Veda, — les écoles du Vedânta [= doctrine du Veda, et aussi = les Upanishads, qui sont la « dernière partie » et le « but » (*anta*) du Véda] furent contraintes à des interprétations tendancieuses.

Çamkara (IXe siècle) marque une des positions extrêmes. Sa doctrine s'appelle *advaita,* nondualité, en langage moderne, monisme. Rien n'existe que le *brahman,* dont on ne peut rien dire, sinon : « il n'est pas ainsi, il n'est pas ainsi ». Au plus court, Çamkara n'explique pas le monde : il le nie. Le *brahman,* qui est notre *âtman,* s'enveloppe dans une magie, *mâyâ,* qui est le connaissable, le monde, Brahmâ (1).

A l'autre extrême, l'école théiste (Râmânuja) qui tient pour la personnalité de *brahman,* la réalité du monde, la permanence du moi : « Il est faux qu'il n'exista à l'origine qu'une subs-

(1) Voir THIBAUT, traduction du commentaire des Brahmasûtras par ÇAMKARA (Sacred Books of the East, vol. XXXIV et XXXVIII), Col. A JACOB, *Manual of Hindu Pantheism* (Londres, Trübner, 1881) ; PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedânta* (Leipsick, Brockhaus, 1883), dont nous traduisons un chapitre en Appendice, p. 93 et suivantes.

tance homogène indifférenciée. Le suprême *brahman* est la cause substantielle et opérante du monde, omniscient, tout-puissant, principe intérieur, support et gouverneur de toute chose. » — « Si le résultat de l'activité pieuse consistait à perdre l'existence personnelle (par l'identification à l'être universel), l'homme s'enfuirait aussitôt qu'il entend parler de la délivrance finale. » — « S'il était établi que la délivrance consiste dans l'annihilation du moi, qui voudrait se donner quelque peine dans cet espoir que « lorsque j'aurai péri, il subsistera une certaine conscience différente de moi ? » Si, désirant le salut, l'homme s'applique à l'étude du Veda, c'est parce qu'il pense : Puissé-je, délivré de toute souffrance, entrer en libre possession d'un bonheur illimité (1) ! »

A voir les Upanishads dans leur ensemble, en incrédule, en historien, on hésite à choisir entre Çamkara et Râmânuja, ou plutôt on voit qu'il ne faut pas choisir. Nous assistons aux démarches d'une pensée hardie, mais qui aime à se reprendre : peu de dialectique, presque pas de déduction ou une déduction qui obéit à ses lois propres ; elle s'appuie sur des légendes, des étymologies, des allégories rituelles, des observations physiologiques élémentaires (rêve, sommeil, respiration, éléments) ; à coups de *pratibhâs* (vues intuitives) elle essaie successi-

(1) THIBAUT, traduction du commentaire des Brahmasûtras par Râmânuja (Sacred Books, vol. XLVI) — Les fragments cités ici se lisent p. 78, 70 et 58. — Nous nous occuperons des théologies théistes dans le volume *Hindouisme* de la présente série.

vement ou à la fois tous les sentiers qui mènent à la solution du problème. C'est travestir les Upanishads que de les ramener à l'unité ou que de les analyser en marqueterie.

8. Mais un point est hors de doute. Le problème qui préoccupe nos auteurs est d'ordre pratique : le caractère commun et dominant de nos documents est un enthousiasme spirituel très pur et intense (1). Les mythes et les rites n'ont qu'une valeur figurative : ils dérobent aux yeux du vulgaire une réalité incompréhensible, dont la connaissance est indispensable au salut, bien plus, est le salut même. La science du divin (*brahmavidyâ*) est infiniment supérieure au sacrifice, à la pratique du *dharma* vulgaire : ou plutôt le sacrifice et le *dharma* n'ont d'utilité que pour « celui qui sait ainsi », qui connaît le *brahman*. Cette science consiste, — quelle que soit la valeur exacte des termes,—dans l'appréhension mystique de l'identité du moi et du *brahman* : « Tu es cet Être, ô Çvetaketu », d'où découle naturellement la « pratique divine », *brahmacarya*, l'absence de désir, la vie d'anachorète ou de mendiant, l'adoration de « l'Être qu'on connaît quand on ne le connaît pas, qu'on ne connaît pas quand on le connaît » (2).

L'élément « émotif » prime ici la pure spéculation.

Enfin, quelle que soit la métaphysique, l'escha-

(1) BARTH, *Religions*, p. 76.
(2) D'après une formule reproduite dans deux des anciennes Upanishads, l'*âtman* se révèle à qui il veut bien. (BARTH, *Religions*, p. 74, note.)

tologie est certaine : les hommes ordinaires vont d'existence en existence ; les sages, ceux qui connaissent le *brahman,* conquièrent l'immortalité, la vraie félicité :

Le voyeur qu'on ne voit pas, l'entendeur non entendu, le penseur non pensé, le connaisseur inconnu : il n'y a pas d'autre voyeur ; pas d'autre entendeur, pas d'autre penseur, pas d'autre connaisseur. C'est ton *âtman*, le meneur intérieur, impérissable : *en dehors de lui, il n'y a qu'affliction...* L'Unique, qui habite dans tous les êtres, demeure éloigné et à l'abri de la *douleur du monde* (1).

Comme une brodeuse détache un morceau d'une étoffe multicolore et crée un autre, un nouveau, un plus beau modèle, de même l'âme (dans la mort) laisse ce corps tomber et sombrer dans l'ignorance, et revêt une autre, une nouvelle forme de Mânes ou de Gandharvas, de la nature de Brahmâ ou de Prajâpati, soit divine, soit humaine, soit de quelque autre être... Tel il a agi, tel il s'est conduit, tel il est alors : celui qui fait le bien devient un être bon, celui qui fait le mal, un mauvais ; par des œuvres pures, il devient pur, méchant par de méchantes... Il en est ainsi de celui qui est enfoncé dans le désir. Mais celui qui ne désire plus ? Celui qui est sans désir, qui est affranchi du désir, qui ne désire que l'*âtman,* qui a obtenu son désir, du corps de celui-là les souffles vitaux ne s'échappent pas (dans un autre corps), mais, ici, ils se concentrent ; il est le Brahman et il retourne au Brahman. C'est ce que dit cette stance : « Quand il s'est affranchi lui-même de tout désir de son cœur, le mortel, dès ce monde, entre immortel dans le Brahman (2). »

(1) Oldenberg, *Bouddha*, p. 40. Le pessimisme apparaît ici pour la première fois.
(2) *Ibid.* p. 45.

CHAPITRE IV

Yoga. — Anachorètes et Mendiants.

L'idéalisme mystique, — lentement mûri au sein des écoles védisantes parmi les chantres, les mythologues, les sacrificateurs et les premiers philosophes, — entraîne dans la pratique des conséquences très importantes. Si les Brâhmanas constituent une théurgie, une méthode rituelle de la conquête de l'immortalité, les Upanishads, qui poursuivent le même but par l'élaboration d'une gnose, sont une théosophie, — et depuis les Upanishads, comme M. Paul Oltramare l'a utilement observé, toute une part de la tradition, la part des lettrés et des saints, sera théosophique. Or en aucun pays la théosophie ne peut dédaigner les disciplines d'extase ou de recueillement ; d'autre part, dans l'Inde, elle correspond à des tendances trop intimes de la « mentalité », pour ne pas faire naître un genre de vie spécial, le *dharma* des mystiques.

Une fois posé le grand principe des Upanishads, l'identité de l'âme et de Dieu (*brahman*), on ne se contente pas de la connaissance théorique de cette identité, on prétend en « avoir l'immédiate perception et se sentir en union avec l'Absolu » (1). Les brahmanes cherchent

(1) Barth, *Religions*, p. 82.

dans l'ascétisme et dans l'hypnose le moyen de réaliser et de sentir l'union béatifique : c'est le *yoga* (union, effort), discipline commune à toutes les sectes quelles que soient leurs préférences métaphysiques. Le *yoga* est multiforme: la méditation de l'absolu, du dieu suprême, du « vide » (chez les bouddhistes), trouva des auxiliaires dans les pénitences et recettes plus ou moins magiques que l'Inde pratiquait depuis longtemps : continence, abstinences variées et méthodiques, nudité, exposition aux « cinq feux » (le soleil et quatre feux terrestres), suspension ou réglementation du souffle, fixité du regard, répétition analytique de la formule *om* (= oui, amen) qui est tous les dieux, tout le Veda, etc.

Cette théosophie, — facile aux pires excès dans ce milieu païen, ne l'oublions pas, où l'adoration et la hantise de l'Absolu n'ont pas supprimé la superstition et la magie vulgaire, — recrutera dans tous les rangs, parmi les « rois » et les mendiants, des professionnels, ancêtres des *yogis* ou des fakirs modernes ; elle se compliquera de physiologie opératoire, d'astrologie, de mercuriologie : la hautaine sagesse des Upanishads paie, comme dit M. Barth, la rançon de son dédain de toute observance.

En effet, on peut se demander si le *yoga*, soit méditatif (*râjayoga, yoga* royal), soit expérimental, est conciliable avec l'observance, avec la loi (*dharma)* des brahmanes ?

La conquête du *brahman* (et de l'immortalité) suppose le renoncement au désir, la médi-

tation extatique, le sacrifice en soi-même au *brahman* qui loge dans le cœur. Celui « qui sait ainsi », qui sait qu'il est l'universel *brahman*, possède tout, ne peut rien désirer, n'est lié par aucune règle : mortel, vivant encore, il est entré dans l'immortalité.

C'est parce qu'ils désirent ce monde [du *brahman*] qu'ils quittent la maison ceux qui quittent la maison [pour la vie religieuse] : les sages de jadis connaissant [le *brahman*] ne désiraient pas de postérité : « Que ferons-nous de postérité [et du séjour des Pères qu'on obtient en ayant des fils], nous à qui appartient cet *âtman* [ce « moi » identique au *brahman*] et ce monde [du *brahman*] ». Sortis du désir des fils, du désir des biens, du désir des mondes [des existences heureuses à venir, qu'on obtient par le sacrifice], ils allaient vivre en mendiant (1)...

Cependant les Brâhmanas et les livres de loi (*dharmasûtras*) proclament l'obligation du mariage ; le Mahâbhârata, la grande épopée brahmanique et populaire, est aussi formel que les « traités ».

Le grand pénitent Jaratkâru parcourait toute la terre, pratiquant une consécration religieuse (*dîkshâ*) impraticable à ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, se baignant dans tous les gués sacrés, ayant le vent pour aliment, ne mangeant pas, desséchant de jour en jour. Or il vit des pères (2), suspendus la tête en bas au-dessus d'un abîme, accrochés à une corde dont il ne restait plus qu'un filament : et un rat mangeait peu à peu ce filament. Et il leur dit à ces misérables, étant

(1) Brhadâranyaka, IV, 4. — On voit ici, sinon les origines, du moins la justification de la vie de religieux mendiant.
(2) C'est-à-dire des défunts.

aussi misérable qu'eux : « Qui êtes-vous ?... Le rat ronge la corde de ses dents aiguës, et bientôt vous allez tomber la tête en bas. Je suis malheureux de vous voir ainsi. Que puis-je faire pour vous ? Dites si je puis vous sauver en vous donnant le quart, le tiers, la moitié de ma pénitence ? Ou même puissiez-vous tous être sauvés par tout mon trésor de pénitence ! » — Ils répondirent: « Notre malheur ne peut être écarté par la pénitence ! Notre malheur est le fruit de la pénitence ! Notre postérité va s'éteindre, et c'est pourquoi nous allons tomber dans cet enfer impur. Suspendus comme nous sommes, il ne nous est pas possible de te reconnaître : mais tu as pitié de nous. Sache qui nous sommes. Solitaires itinérants, nous tombons du monde des bons par la disparition de notre postérité. Notre dure pénitence est perdue, car nous n'avons pas de fils (ou : nous n'avons pas de corde qui nous soutienne). Nous en avons un : mais c'est comme si nous n'en avions pas. Il s'appelle Jaratkâru ; mais il n'a ni femme ni fils. Cherche-le et dis-lui que ses pères sont suspendus à un fil au-dessus de l'abîme... Ce rat, c'est le temps qui détruit notre dernier fils, notre dernier fil (1)...

L'antique conception de la vie religieuse et sociale, reposant sur la solidarité de la famille, sur la croyance aux Pères, est battue en brèche par beaucoup d'idées nouvelles : imputabilité strictement personnelle de la faute et du mérite ; transmigration ; supériorité de l'ascétisme sur le sacrifice ; espoir de conquérir la divinité, soit partielle, soit complète, en renaissant dans le monde de Brahmâ, en s'unissant à Brahmâ lui-même. C'est une marque singulière

(1) Librement d'après Mahâbhârata, I, 45.

de la force des institutions brahmaniques et de leur souplesse, qu'elles aient su faire leur part à des théories et à des aspirations aussi conscientes et ardentes que contradictoires.

Il est entendu, d'après les orthodoxes, que la vie brahmanique régulière, la vie de maître de maison, est de nécessité de salut, comme elle est le fondement de l'ordre social et de l'ordre cosmique; mais, d'après les philosophes, elle ne permet pas, par elle seule, de conquérir les mondes supérieurs, le monde du vrai Brahmâ. Il faut, outre le rite et la pratique correcte, la connaissance; il faut, pour sortir du cercle de la transmigration, renoncer aux fruits des actes. On peut, à la vérité, remplir les devoirs de « maître de maison » sans s'attacher à quoi que ce soit; mais il est bon, quand ces devoirs sont remplis, d'adopter un genre de vie plus saint, ou, du moins, plus exempt de toute préoccupation temporelle.

L'existence du brahmane se divisera donc en quatre périodes, qu'on appelle *âçramas*, c'est-à-dire « ermitages, séjours de mortification », — « stages d'ascétisme de plus en plus sévères à travers lesquels, dit fort bien M. P. Deussen, l'homme se purifie graduellement des attachements terrestres, et se rend capable de retourner à la « patrie », car c'est ainsi que le Rigveda désigne déjà l'autre monde (1) » : 1. l'état de novice (*brahmacârin*), chasteté et obéissance de l'étudiant (2); 2. l'état de maître de maison, —

(1) *Philosophy of the Upanishads*, p. 367.
(2) Il est permis de rester toute sa vie un « étudiant ».

le maître de maison est réputé aussi chaste que le novice, s'il observe strictement les lois du mariage ; 3. l'état d'anachorète ou de « forestier » (*vânaprastha*), où le brahmane, chaste, accompagné ou non de sa femme, accomplissant ou n'accomplissant pas les rites essentiels du sacrifice, sacrifiant en lui-même, demeure dans la forêt ; 4. l'état de complet « renonçant » (*sannyâsin*), qui se confond avec la seconde forme de l'état précédent (l'anachorète sans feu du sacrifice), mais qui comporte ordinairement la vie de mendiant sans domicile (*bhikshu*).

Lois de Manou, chapitre VI (1).

Quand le maître de maison se voit ridé et blanc, quand il voit le fils de son fils, il peut se retirer dans la forêt. Renonçant à tout aliment de village, ayant partagé ses biens, il ira dans le bois, confiant sa femme à ses fils s'il ne la prend pas avec lui. Il emportera son feu domestique et les ustensiles rituels, et quittant le village pour la forêt, il y vivra maître de ses sens. Il offrira les cinq grands sacrifices (2) sans plus, avec des aliments purs, propres aux ermites (riz sauvage, etc.), ou avec des herbes, racines et fruits. Revêtu de peaux ou d'écorce, se baignant matin et soir, les cheveux en natte ; barbe, poils et ongles non coupés. Il fera l'offrande aux esprits avec les aliments qu'il mange lui-même ; il fera l'aumône selon ses moyens, honorant ceux qui viennent à son ermitage d'une aumône de fruits, de racines et d'eau. Toujours appliqué à la récitation du Veda, endurant, amical, recueilli, donnant toujours, ne pre-

(1) D'après Bühler et Strehly.
(2) Voir ci-dessus p. 22.

nant jamais, compatissant envers tous les êtres. Il offrira le sacrifice de la libation au feu, avec les trois feux consacrés, sans négliger le sacrifice de la nouvelle lune, de la pleine lune... Avec du riz pur de printemps et d'automne, nourriture des ascètes, récolté de ses mains, il préparera les gâteaux et autres mets du sacrifice. Ayant offert aux divinités cette oblation très pure, produit des forêts, il mangera le reste avec du sel préparé par lui-même... Même affamé, qu'il ne mange aucun produit de la culture, même jeté par quelqu'un, ni des racines et des fruits qui ont poussé dans un village. Il peut manger des aliments cuits au feu ou mûris par le temps ; il peut se servir d'une pierre comme pilon, ou faire de ses dents son mortier... Il peut manger soit la nuit, soit le jour, soit au quatrième repas, soit au huitième (1). Il peut faire la pénitence lunaire, diminuant sa ration pendant la quinzaine claire, l'augmentant pendant la quinzaine noire ; ou bien manger seulement au terme de chaque quinzaine de la bouillie de farine de riz cuite ; ou bien, ne manger que des fleurs, racines et fruits, mûris par le temps et tombés d'eux-mêmes. Il se couche en rond sur le sol, ou se tient tout le jour sur la pointe des pieds, ou reste tantôt assis tantôt debout ; il se baigne trois fois par jour. En été, il s'expose aux cinq feux ; pendant la saison des pluies, il s'expose aux nuages ; en hiver, il a des vêtements humides : peu à peu il accroît sa pénitence.

En se baignant matin, midi et soir, il offre des libations d'eau aux pères et aux dieux ; il émacie son corps par des pénitences de plus en plus rudes. Ayant déposé en lui-même les feux sacrés (en avalant les cendres, etc., et par certaines formules), sans feu, sans logis, silencieux, vivant de fruits et de racines, sans

(1) C'est-à-dire une fois tous les deux jours, une fois tous les quatre jours.

effort pour ce qui plaît ou est utile, chaste, couchant sur le sol sans s'approprier quelque gîte, logeant au pied des arbres. Il reçoit les aumônes nécessaires à sa subsistance de brahmanes pénitents, ou de maîtres de maison de bonne caste demeurant dans les bois ; ou bien, de la forêt où il réside, il va chercher au village des aliments qu'il reçoit dans un cornet de feuilles, dans la main ou dans un tesson : il mange huit bouchées... Ou bien, méditatif, vivant d'air et d'eau, il va tout droit dans la direction du nord-est, jusqu'à ce que son corps tombe. S'étant défait de son corps par quelqu'une de ces méthodes des grands saints, il est magnifié dans le monde de Brahmâ, exempt de peine et de crainte.

Quand il a passé la troisième partie de la vie dans la forêt, renonçant aux attachements, il « erre » pendant la quatrième.

Celui qui a passé à travers les trois premiers stades d'ascétisme, qui a offert l'offrande et a vaincu les sens, qui se fatigue de faire l'aumône et l'offrande, et qui « part » (1), il est exalté après la mort. Libéré des trois dettes (2), il peut appliquer son esprit à la délivrance ; si, sans avoir payé les dettes, il recherche la délivrance, il va en bas (3). Ayant étudié le Veda suivant la règle, procréé des fils suivant la loi sacrée, sacrifié des sacrifices suivant ses moyens, il peut appliquer son esprit à la délivrance. Mais le brahmane qui aspire à la délivrance sans avoir étudié, procréé et sacrifié, il va en bas.

Ayant accompli le sacrifice sacré à Prajâpati, où tous ses biens servent de salaire aux prêtres (4), ayant déposé les feux en lui-même, le brahmane quit-

(1) C'est le terme qui désigne, dans le bouddhisme, l'entrée en religion.
(2) A l'égard des dieux, des pères et du Veda.
(3) C'est-à-dire en enfer.
(4) Voir ci-dessus, p. 52.

tera sa maison. Le récitateur des Upanishads qui abandonne sa maison, en promettant à tous les êtres de ne leur faire aucun mal, des mondes de lumière seront sa part. Car, comme il ne cause aucun mal aux êtres, aucun mal ne lui arrivera de nulle part quand il sera délivré de son corps. — Il quitte la maison riche en pureté ; silencieux, sans un regard pour les plaisirs passés, il erre seul, sans compagnon, visant le but : car il voit que le solitaire réussit ; il n'abandonne pas, il n'est pas abandonné. Sans feu, sans résidence, il entre au village pour sa nourriture ; indifférent, ferme, l'esprit concentré en Brahmâ. Un tesson, comme vase à aumônes, le pied d'un arbre comme logis, des haillons, la vie solitaire, l'indifférence en toute chose, ce sont les marques du délivré (1). Il ne souhaite pas de mourir ; il ne souhaite pas de vivre : il attend son heure, comme un serviteur ses gages. Son regard purifie sa marche (car il évite d'écraser les insectes) ; un linge, filtre, purifie son eau ; la vérité purifie sa parole, son cœur est pur. Il supporte les injures, il n'humilie personne, il n'a de malveillance pour personne à l'occasion de ce corps impur. Il ne s'irrite pas contre qui s'irrite ; injurié, il répond par une bonne parole... Il doit recueillir l'aumône une fois (par jour), et ne s'applique pas à avoir beaucoup... Quand la fumée de la cuisine cesse de s'élever, quand le pilon est en repos et les charbons éteints, quand les gens ont mangé et que la vaisselle est rangée, c'est alors que l'ascète va mendier. S'il ne reçoit rien, qu'il n'en soit pas attristé ; s'il reçoit, qu'il n'en soit pas réjoui... »

Un des problèmes les plus graves de l'histoire religieuse de l'Inde, un de ceux aussi qui sont

(1) A sa mort il sera délivré d'une nouvelle naissance ; il est virtuellement délivré dès qu'il a renoncé à tout désir d'ici-bas. (Comparer *Bouddhisme*.)

mal étudiés et difficiles à étudier, est celui des relations du brahmanisme et des multiples mouvements ascétiques, plus ou moins hérétiques, dont le jaïnisme et le bouddhisme (vers le VI^e^ ou V^e^ siècle avant notre ère) furent les plus marquants. On voit très bien que le brahmanisme met et doit mettre au premier rang le sacrifice et le « maître de maison », qui « soutient les autres ordres, novices, anachorètes et mendiants »; mais on voit aussi comment la spéculation des Upanishads dépouille le sacrifice de son importance cosmique, morale, religieuse; exalte la méditation; arrive à ignorer les castes, à considérer tous les ascètes comme égaux; se pénètre de la doctrine de la « non-nuisance » (*ahimsâ*), et fait du respect de la vie sous toutes ses formes un précepte cardinal. Il ne faut pas manger de viande (*mâmsa*), de peur que « il (*sa*) ne me (*mâm*) mange dans une autre vie ». Mais cependant la doctrine du « non-meurtre » est hostile au brahmanisme et à son rituel sanglant, de même que l'exaltation de la pénitence et de la chasteté va à détruire l'organisation familiale et sociale. Il y a beaucoup d'hérésie latente dans les Upanishads.

Le mendiant ou anachorète, « qui ne s'irrite pas contre ceux qui s'irritent », ne rappelle que de très loin le solitaire brahmanique de l'Épopée. Rien de plus orgueilleux et de plus vindicatif qu'un solitaire (*muni*). Les livres lui défendent de « maudire » : mais il viole sans cesse la règle de bonté, d'allure bien bouddhique en

effet. — C'est ainsi que Jaratkâru (1), s'étant marié comme ses ancêtres le lui avaient ordonné, s'endormit un jour reposant la tête sur le giron de sa femme. Or le jour tombait, et l'épouse, craignant que le pieux ascète laissât passer l'heure des prières du soir, se décida à le réveiller. Mal lui en prit : « Ne sais-tu pas », lui dit-il à peu près, « que le soleil ne peut se coucher aussi longtemps que je n'ai pas accompli les rites ?...» Et il la congédia.— Aussi bien elle portait l'enfant qui devait sauver de l'enfer les ancêtres de Jaratkâru : si on dit en sanscrit *putra* pour « fils », c'est parce qu'un fils sauve (*trâ*) les ancêtres de l'enfer *put* (inventé pour la circonstance). Les brahmanes n'ont jamais oublié cette étymologie.

Les ordres religieux que nous étudierons dans le troisième volume de cette série, Bouddhisme et Jaïnisme, sont surtout des groupements d'ascètes qui méconnaissent les grands principes qui rattachent les brahmanes à la vieille civilisation âryenne : le culte des morts, le sacrifice. Ils mettent en pratique, plus complètement que leurs devanciers brahmanisants, la doctrine des Upanishads.

En résumé, la vieille littérature sanscrite nous présente, dans ses diverses parties, divers aspects du brahmanisme : pour le saisir dans sa vérité complexe, il faut, croyons-nous, considérer comme essentiel le *dharma,* la règle

(1) Voir ci-dessus p. 83.

de vie, « une vie à la fois grave et aimable, et qui, malgré la multiplicité des cérémonies, est cependant utile et active, jamais morose ou ennemie de la joie du cœur » (1) ; les Brâhmanas sont les livres des professionnels du sacrifice ; les Upanishads (science du *brahman, brahmavidyâ*) mettent à l'arrière-plan, du moins dans certains cercles, la mythologie, le rit, la dévotion, le « devoir » (*dharma*), pour aboutir aux disciplines de l'extase et aux instituts monastiques ; cependant elles purifient la morale et les rits, enrichissent la mythologie d'une exégèse monarchique, spiritualisent la dévotion. Le bouddhisme et la Bhagavadgîtâ (2) en découlent plus ou moins directement.

(1) BARTH, *Religions*, p. 53.
(2) Voir le volume *Hindouisme* dans la présente série.

APPENDICE

Le Vedânta, ou doctrine des Upanishads,

d'après Çamkara (1).

Librement traduit de P. Deussen,
System des Vedânta, pages 487-514.

I. Introduction.

1. La pensée fondamentale du Vedânta est, d'après Çamkara, l'identité du *Brahman* et de l'âme. Le Brahman, principe éternel de toute existence, force qui crée, conserve et ramène en soi tous les mondes, est identique avec l'*âtman*, avec le « soi », avec ce que nous reconnaissons, par la connaissance exacte, comme étant notre propre moi, notre être intime et véritable. Cette âme de chacun de nous n'est pas un fragment ou une émanation du Brahman, mais, dans son intégralité absolue, l'Eternel, l'Indivisible. La théorie de l'identité s'exprime brièvement dans les formules védiques : *tat tvam*

(1) Voir ci-dessus, page 71 et note. — L'interprétation moniste de l'Ecriture par Çamkara mérite une étude spéciale, car elle constitue le système le plus cohérent et peut-être le plus répandu de philosophie indienne. C'est le chef-d'œuvre de la scolastique et de la mystique brahmanique. — Le chapitre qu'on va lire, purement descriptif, est sans doute ce que M. P. Deussen a écrit de mieux : il a sa place marquée dans toutes les histoires de la philosophie, et aucune version française n'en a été publiée.

asi, « tu es cela » et « *aham brahma asmi* », « je suis Brahman ».

2. Cette thèse est en contradiction avec l'expérience qui nous révèle, non pas l'unité affirmée par le Vedânta, mais une multiplicité (*nânâtva*), un développement (*prapañca*) de noms et de formes (*nâmarûpa* : impressions de l'ouïe et de la vue, impressions sensibles). Parmi ces formes est notre moi, qui nous apparaît comme étant un corps destiné à périr, puisqu'il est né.

3. Le dogme capital du Vedânta ne s'harmonise pas davantage avec le canon des lois du rituel védique. Sans doute le Veda enseigne la permanence d'un principe indépendant du corps ; mais il suppose l'existence d'une multiplicité d'âmes individuelles, distinctes du Brahman : les âmes, entraînées dans une transmigration sans fin, passent, après la destruction du corps, dans un corps nouveau. Les œuvres (*karman*) de chaque vie déterminent les conditions de la vie suivante.

4. Comme le canon de la loi védique, avec ses ordres et ses défenses, ses promesses et ses menaces, l'expérience, résultat des organes empiriques de connaissance (*pramâna*) (perception, déduction, etc.), repose sur une fausse connaissance, une illusion (*bhrânti*) qui s'appelle *Avidyâ,* c'est-à-dire « Ignorance », et dont les affirmations, telles les visions d'un songe, ne sont vraies que jusqu'au réveil. Considérée de plus près, cette ignorance réside dans l'impuissance où se trouve l'Atman, c'est-à-dire

l'âme en soi, de se distinguer des déterminations (*upâdhi*) qui l'enveloppent. Ces *upâdhis* sont le corps, les organes psychiques, les actes : seul le corps se dissout à la fin de la vie ; les autres « suffixes » accompagnent l'âme errante. — A l'Ignorance s'oppose la Science (*vidyâ*) qu'on appelle aussi « connaissance exacte » : par elle, l'Atman se distingue de ses déterminations adventices ; il reconnaît que toutes les déterminations ont leur raison d'être dans l'ignorance, qu'elles sont pure illusion (*mâyâ*), pure imagination (*abhimâna*) ; il sait qu'il est lui-même identique au Brahman, unique et suprême réalité qui contient tout en soi.

5. La connaissance exacte (*samyagdarçana* : vue parfaite et complète) ne peut être, ni produite par les moyens empiriques de connaissance, ni ordonnée comme un devoir par les lois du canon védique : les uns et les autres ont racine dans l'Ignorance et ne fournissent pas le moyen de la franchir. L'unique source de la science est la révélation, la *Çruti* (de çru, « entendre » : mot que nous traduisons inexactement par Écriture), c'est-à-dire le Veda ; mais non pas les livres consacrés à l'œuvre (*karmakânda*, section pratique). A côté de ceux-ci (hymnes et explications liturgiques), il y a des traités, nommés *Upanishads*, dispersés çà et là dans le Veda, et qui forment notamment les derniers chapitres des diverses collections : leur ensemble constitue le *jñânakânda* (section spéculative). Le Veda tout entier, sans distinc-

tion, est d'origine divine : il a été « exhalé » par Brahman, et « aperçu » par les rédacteurs humains (*rishis*). Le monde et les dieux passeront, mais le Veda est éternel : il survit aux destructions successives de l'univers et demeure dans l'esprit du Brahman. Au commencement de chaque période cosmique, les dieux, les hommes, les bêtes, etc., sont créés par le Brahman d'après les mots du Veda, types éternels et premiers des choses. Ensuite, le Veda est révélé aux créatures par une expiration divine : la section pratique enseigne les moyens propres à réaliser le « bonheur » (*abhyudaya*) ; la section spéculative est la source de la « connaissance exacte » et, par conséquent, de la félicité suprême (*nihçreyasa*), c'est-à-dire, de la « délivrance ». — La connaissance exacte ne peut être acquise ni par la réflexion philosophique, ni par l'étude de la tradition (*smrti*, c'est-à-dire les Sutras védiques, Manu, le Mahâbhârata, etc.) : sources indirectes et secondaires de la vérité. Appliquées au Veda, elles éclairent et complètent la révélation.

II. Théologie.

6. La fin de l'homme est la délivrance (*moksha*), c'est-à-dire la cessation de la migration de l'âme. La délivrance est réalisée quand on reconnaît son moi propre (*âtman*) pour identique au moi suprême (*parama-âtman*), c'est-à-dire au *Brahman*. Toute la science se résume dans la connaissance de l'*âtman* ou du *Brahman* : ces deux concepts, en effet, ne sont pas distincts. — Il y a deux sciences du Brahman : la science supérieure (*parâ vidyâ*) qui réalise la délivrance par la connaissance du Brahman ; et la science inférieure (*aparâ vidyâ*) qui a pour but, non la connaissance, mais l'adoration (*upâsanâ*) du Brahman, et qui, suivant le degré où on la pratique, porte pour fruit la réussite de l'œuvre rituelle (*karma-samriddhi*), le bonheur (*abhyudaya*, bonheur céleste, bonheur en une vie prochaine), ou la *kramamukti*, c'est-à-dire la délivrance graduelle. — L'objet de la science supérieure est le Brahman supérieur (*param brahma*) ; l'objet de la science inférieure est le Brahman inférieur (*apâram brahma*).

7. L'Écriture (d'après Çamkara, il s'entend) distingue en effet deux formes du Brahman : le Brahman supérieur, sans attribut ; le Brahman inférieur et déterminé. Quand elle envisage

le premier, elle enseigne que le Brahman est sans attribut (*guna*), sans différence (*viçesha*), sans forme (*âkâra*), sans détermination adventice (*upâdhi*); quand elle envisage le second, elle entoure le Brahman, objet d'adoration, d'attributs, de différences, de formes et de déterminations multiples.

8. Un seul et même objet ne peut pas être doué d'attributs et sans attribut, informé et sans forme : en soi le Brahman est sans attribut, et c'est l'Ignorance qui le caractérise au moyen des *upâdhis*, et en fait un objet d'adoration. Nous attribuons des qualités au Brahman : c'est une erreur comme c'est une erreur d'attribuer au cristal la couleur rouge de l'objet sur lequel il repose. La pureté du cristal n'est pas modifiée ; de même la nature du Brahman n'est pas altérée par les déterminations dont l'Ignorance le caractérise.

9. Le Brahman supérieur n'est ni massif, ni atome, ni court, ni long ; on ne peut l'entendre, ni le sentir ; il n'a pas de forme, il ne passe pas. Il n'est ni comme ceci, ni comme cela (*neti, neti* = pas ainsi, pas ainsi) : aucune forme, aucune représentation ne correspond à sa nature. Il est donc « différent de ce que nous connaissons et de ce que nous ne connaissons pas ». « Les mots et les pensées tournent autour de lui sans le trouver », et le sage Bâhva, interrogé sur sa nature, ne répondait que par le silence.

10. La seule chose qu'on puisse dire du Brahman, c'est qu'il n'est pas n'existant pas. Dans ce sens, on le définit » ce qui est » (*sat*) ; toute-

fois, à considérer du point de vue empirique le concept décrit plus haut, le Brahman est plutôt « ce qui n'est pas. » L'Écriture détermine davantage la nature du Brahman en affirmant qu'il est complètement Intelligence (*caitanya*), tel un morceau de sel est saveur salée en toutes ses parties. En parlant ainsi elle n'attribue pas au Brahman deux caractères (une multiplicité), car la nature de l'Être est intelligence et l'intelligence réside dans l'Être (1). La joie (*ânanda*) est parfois nommée comme un caractère du Brahman sans attribut, mais elle n'est pas mentionnée quand l'auteur discute la nature de l'Être ; sans doute parce qu'elle est une qualité purement négative : on considère la joie comme étant « l'absence de douleur ». Au seul Brahman convient cet attribut, car tout ce qui est distingué de lui n'est que souffrance (2).

11. Le Brahman sans attribut, étant le moi intime de toute chose (*antarâtman*), est inconnaissable : il est, dans tout acte de connaissance, le « sujet » ou « témoin » ; il ne peut par conséquent jamais devenir objet (3) ; pour la même raison, son existence est la plus certaine de toutes et personne ne peut le nier. — Le sage l'aperçoit lorsqu'il pratique le *samrâdhana* (pleine satisfaction), lorsque les sens sont soustraits à toute influence externe et

(1) Comp. Plotin, v. 1, 4.
(2) Dans le Vedânta postérieur les trois attributs de l'être, de l'intelligence et de la joie sont exprimés dans le nom composé *Sac-cid-ânanda*, qui se dit du Brahman.
(3) « Nous ne pouvons penser ce par quoi nous pensons » (Herbert Spencer). Kern a insisté sur l'importance de cette thèse dans la philosophie indienne.

concentrés vers le dedans. Etre conscient de son identité avec le Brahman sans attribut, être persuadé du néant de la multiplicité des noms et des formes, c'est la délivrance.

12. Si on attribue au Brahman supérieur des déterminations pures (*viçuddha*) ou ultimes (*niratiçaya*), on en fait le Brahman inférieur : c'est de ce dernier qu'il s'agit, (d'après Çamkara), quand l'Écriture parle de caractères, attributs, formes ou distinctions à propos du Brahman. Comme tel, l'Être suprême est objet d'adoration (*upâsanâ*) et le fruit de cette adoration, semblable à celui des œuvres parmi lesquelles il faut la ranger, consiste, non pas dans la délivrance, mais dans un bonheur nécessairement enfermé dans le cercle des renaissances. Toutefois, par l'adoration du Brahman inférieur, l'homme obtient après la mort la souveraineté céleste (*aiçvarya*), et, de là, s'élève par une délivrance graduelle jusqu'à la connaissance exacte, jusqu'à la délivrance absolue. Mais la délivrance ne peut en aucun cas procéder de l'adoration, car celui qui attribue un caractère quelconque au Brahman n'a pas répudié l'ignorance. La nature du Brahman n'est pas altérée par les caractères qu'on lui attribue faussement : le cristal n'est pas modifié par la couleur rouge, ni le soleil par les reflets du soleil mobiles dans l'eau, ni la nature de l'espace par les corps qui brûlent ou qui se meuvent dans l'espace. — On peut ranger en trois groupes les nombreuses représentations que l'Écriture nous fournit du Brahman : elles nous le font

apparaître comme principe panthéistique (âme du monde), comme principe psychologique (âme individuelle), comme principe divin (dieu personnel).

13. Les passages les plus importants du premier groupe sont ceux où le Brahman est représenté comme « actionnant toute action, désirant tout désir, sentant tout, goûtant tout; comme le principe de toute activité et de toute perception sensible. Il contient tout en lui, silencieux, non soucieux de quoi que ce soit ». La lune et le soleil sont ses yeux, les régions du ciel ses oreilles, le vent son souffle. Il est source de toute lumière; il est la lumière du ciel et du cœur, l'éther d'où sortent les êtres et qui sépare les noms et les formes, la vie d'où les existences jaillissent et où rétournent les mondes. Il est le conducteur du dedans et le principe de l'ordre du monde. Il est le pont qui tient écartés les mondes et empêche qu'ils s'ébranlent. C'est lui qui sépare le soleil et la lune, le ciel et la terre, les minutes, les heures, les années et les jours. Le Brahman enfin est le destructeur de l'univers, il engloutit toute chose créée.

14. Au Brahman, âme du monde, l'Écriture oppose souvent le Brahman, principe psychique : comme tel, l'Être demeure dans la citadelle du corps, dans le lotus du cœur. Il est nain, grand comme la main, haut comme le pouce, plus petit qu'un grain de millet, grand comme la pointe d'une aiguille. Il est le principe de vie, le témoin, l'homme qui apparaît dans la pupille de l'œil, etc.

15. Le Brahman déterminé trouve son expression la plus haute dans le type d'*Içvara* (Seigneur, Dieu) : cette conception, rare dans les Upanishads, s'y trouve médiocrement développée ; mais elle joue un rôle important dans le système de Çamkara. Le *samsâra,* ou tourbillon des existences, se déroule par le consentement d'*Içvara ;* la connaissance libératrice est accordée par sa grâce. Il détermine les actions et les souffrances de l'âme, en ce sens qu'il tient compte des œuvres de la vie précédente et fixe le destin d'une vie nouvelle : de même les plantes sont produites par la semence sous l'action de la pluie. Çamkara d'ailleurs déclare expressément que cette personnification du Brahman comme *Içvara,* comme maître du monde, n'a de valeur qu'au point de vue de l'ignorance.

III. Cosmologie.

16. Il y a, nous l'avons vu, deux sciences : en théologie comme en eschatologie, on distingue la science supérieure et la science inférieure. A cette dualité correspondent, dans le domaine de la cosmologie et de la psychologie, deux points de vue : le point de vue empirique (*vyavahâra-avasthâ*) [d'après lequel les mondes sont créés par Brahman, et les âmes, enveloppés de « suffixes » et partant individuelles, soumises aux lois de la transmigration] et le point de vue métaphysique (*paramârtha-avasthâ*), ou « de la réalité suprême » [d'après lequel l'âme est identique au Brahman : la multiplicité n'existe pas; on ne peut parler, ni de la création, ni de l'existence du monde, ni de la transmigration d'âmes individuelles]. Au préjudice de la clarté, cette opposition des deux points de vue est parfois oubliée par Çamkara dans l'exposé de la cosmologie et de la psychologie. — La création du monde est longuement décrite et d'une manière réalistique ; cependant les réserves sont formelles : l'Écriture, en exposant la théorie de la création, aurait pour but unique d'enseigner que le monde est Brahman ; et, afin de confirmer cette manière de voir, l'auteur ramène le concept de causalité à celui d'identité. — Dans la psychologie, la doctrine méta-

physique de l'identité est au premier plan : elle est défendue contre un adversaire qui se place le plus souvent au point de vue empirique et défend les thèses que nous retrouverons énoncées comme postulats de l'eschatologie inférieure.

17. Notre auteur distingue en théologie et en eschatologie, deux sciences : la science supérieure, la science inférieure ; en cosmologie et en psychologie, deux points de vue : celui de la réalité suprême et celui de l'expérience. Il va sans dire que les diverses théories correspondant aux deux sciences et aux deux points de vue, sont symétriques : les doctrines de la science inférieure complètent les doctrines de la psychologie expérimentale, et, provisoirement vraies, constituent la base de toute religion : elles seront de la sorte utiles à ceux qui ne comprennent pas la théorie de l'identité.

Seul le Brahman inférieur peut être regardé comme « créateur », car, pour créer, il faut (l'auteur le répète souvent) multiplicité de forces, et la multiplicité ne peut être attribuée au Brahman absolu. — Un passage formel de l'Écriture, cité plus haut, reconnaît dans le créateur « celui qui actionne toute action, qui désire tout désir, qui sent et qui goûte toute sensation ».

18. D'après les Upanishads, Brahman pénètre dans le monde au moyen des âmes individuelles. Çamkara, ici, oppose l'identité du Brahman et de l'âme, thèse métaphysique, la création du monde sensible, dogme empirique.

La science supérieure affirme l'identité du Brahman et de l'âme; elle nie la création, l'existence et la suppression du monde. Dans la doctrine empirique, il n'est pas question de l'identité: le monde est créé; l'âme individuelle, enveloppée des organes qui l'individualisent, transmigre depuis l'éternité, passant d'un corps dans un autre : transmigration qui n'aura pas de fin. — Le dogme de la création est d'ailleurs perfectionné : périodiquement les mondes jaillissent de Brahman et retournent en lui ; lorsque le monde est résolu en Brahman, les âmes, comme les éléments, résident potentiellement en lui, telles des semences, et sortiront de lui, non modifiées, lors d'une nouvelle création. On voit que le sens primitif de la doctrine de la création est complètement abandonné : l'idée seule demeure dans le système parce que le Veda la contient, mais, en soi, cette idée est étrangère au système, lequel réclame logiquement, non pas la thèse de la création, mais l'affirmation de l'existence éternelle du monde. La théorie des créations périodiques concilie l'Écriture et les besoins de la doctrine : de fait, le monde continue, malgré des interruptions périodiques, son existence éternelle ; existence nécessitée, ainsi que nous le verrons, par une loi morale absolue.

19. La thèse fondamentale de la cosmologie et de la psychologie empiriques, c'est l'éternité du *samsâra* (transmigration des âmes). Depuis toujours, il existe une multiplicité d'âmes individuelles, distinctes du Brahman, spécialisées,

individualisées par les *upâdhis*. Ce mot désigne l'ensemble des caractères qui informent l'âme immuable : à savoir, outre les œuvres, les organes psychiques, le corps subtil qui porte les organes, et, dans un sens plus large, le corps grossier et les choses extérieures. Le corps grossier seul périt à la mort ; le corps subtil, depuis toute éternité, enveloppe l'âme comme fait un vêtement. L'âme errante emporte aussi avec elle les œuvres (rituelles et morales), accomplies au cours de l'existence terrestre, et ce sont les œuvres qui empêchent l'évolution de s'arrêter dans un état d'équilibre : tout acte, en effet, bon ou mauvais, réclame une rétribution, laquelle doit être subie non seulement dans cette vie, mais encore pendant une vie prochaine. Or, la vie n'est pas possible sans action ; donc toute existence sera suivie d'une autre existence, inévitable expiation de l'acte. Les œuvres excellentes nécessitent une renaissance dans le monde des dieux, les œuvres très mauvaises entraînent l'âme dans un corps de bête ou de plante. Durant les périodes de vie végétative aucune œuvre n'est accomplie qui puisse souiller l'âme, mais la loi de la transmigration n'est pas pour cela interrompue : car l'expiation d'œuvres très bonnes ou très mauvaises ne peut être terminée qu'au cours de plusieurs vies successives. L'évolution est donc sans commencement ; elle sera sans fin, si la semence des œuvres n'est pas brûlée par la science.

20. Le développement des formes sensibles

n'est autre chose que le fruit des œuvres assumé par l'âme. Le monde, d'après une formule fréquemment répétée, est « le fruit de l'œuvre pour l'agent ». Il est « l'objet de la jouissance », tandis que l'âme est « le sujet de la jouissance », parce qu'elle est « l'agent ». Toutes les actions, toutes les jouissances de l'agent pendant la vie actuelle, sont nécessairement et strictement déterminées par son activité au cours de précédentes existences. L'intermédiaire entre l'œuvre et le fruit, (qui comporte à la fois la jouissance et l'œuvre de la vie nouvelle), est un intermédiaire « invisible », c'est-à-dire la force même de l'action. Ou, d'après une théorie de valeur empirique, cet intermédiaire est le dieu personnel (*Içvara*), lequel fixe les actions et l'état de l'être renaissant, en conformité exacte avec les actions antérieures. — La nécessité morale qui détermine les renaissances détermine aussi une nouvelle manifestation du monde qui vient de s'engloutir dans le Brahman : même absorbées, les âmes restent enveloppées de l'influence de leurs œuvres. Pour l'expiation de ces œuvres une nouvelle création sera nécessaire. Il y aura « épanchement », « émanation » des éléments matériels et des âmes provisoirement concentrés. — Et voici dans quel ordre a lieu cette apparition des choses. Le Brahman émet d'abord « l'éther », l'espace qui traverse toute chose, conçu comme une matière infiniment subtile ; de l'éther sort le vent, de celui-ci le feu ; le feu donne naissance à l'eau et l'eau à la terre. La

faculté productrice de chacun des termes de cette série ne réside pas dans l'élément en soi : elle est toute dans le Brahman, successivement manifesté comme éther, vent, feu, etc. Dans un ordre inverse s'accomplira, à la fin du monde, la réabsorption.

22. Quand le Brahman a créé les éléments, il y pénètre au moyen des âmes individuelles : telle est la doctrine des Upaniṣhads. Dans notre système, les âmes errantes qui résident en « puissance » dans le Brahman, s'éveillent du « grand profond sommeil » où elles étaient plongées ; elles prennent possession, en conformité avec leurs actes anciens, d'une existence divine, humaine, animale ou végétale.—Voici comment la chose se passe : les semences d'éléments que l'âme avait entraînées avec elle et qui constituent le corps subtil, s'adjoignent dans le sein maternel des particules de même nature, empruntées aux éléments grossiers. Ainsi naît le corps grossier, en même temps que s'épanouissent les organes psychiques (souffle vital, intellect, organes des sens) qui étaient concentrés, enroulés depuis la mort. La mort est la séparation de l'âme (qui reste entourée de son enveloppe) et du corps : celui-ci est détruit, l'âme s'échappe. La durée de la vie n'est pas arbitraire : elle est déterminée par la quantité des œuvres à expier, de même la condition de la vie est déterminée par leur qualité — Nous avons parlé des œuvres qui exigent une expiation prolongée pendant plusieurs existences : ceci explique que la transmigration se

continue malgre les vies végétatives, interruptrices de l'action. (Comme les incarnations ont pour but le châtiment ou la récompense, notre auteur est logique en attribuant aux plantes la sensibilité.)— Tandis que la vie des plantes, des hommes et des bêtes, est relativement courte, il en est autrement de la vie des êtres célestes : les dieux sont « immortels » en ce sens qu'ils vivent jusqu'à la destruction périodique du monde ; ils retombent alors dans le cercle de la transmigration, et il se peut qu'au renouveau des existences leurs postes soient occupés par d'autres âmes.

23. Un vase d'argile n'est en réalité qu'argile, et la transformation de l'argile en vase « repose uniquement sur les mots » : ce que nous nommons vase n'existe pas en tant que vase (comp. PARMÉNIDE τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ). De même tout cet univers n'est que le Brahman, et n'a, en dehors du Brahman, aucune réalité : « Il n'y a rien qui soit distinct du Brahman » (Upanishads). Mais notre système va plus loin que les Upanishads : le développement total des noms et des formes, l'ensemble des apparences multiples, considéré au point de vue de la réalité suprême, est le « produit de l'ignorance ». Imposées (à l'âme) par l'ignorance, assumées (par l'âme), ces apparences s'épanouissent sous l'action de la fausse connaissance ; elles ne sont qu'une pure illusion, bientôt détruite par la vraie connaissance.

De même, l'illusion qui nous fait prendre une

corde pour un serpent, un tronc d'arbre pour un homme, un mirage pour un lac, est détruite par une considération plus attentive. Le monde tout entier n'est qu'une « apparition magique » que le Brahman, comme un magicien, fait sortir de lui-même, et qui le laisse inaltéré, immodifiable ; ou, à considérer cette image d'une autre manière, le Brahman est manifesté contradictoirement à sa nature propre par l'action de l'ignorance, — tel le magicien, dans l'apparition magique, se manifeste un moment sous une forme qui n'est pas la sienne : c'est dans ce sens que le Brahman cause et réabsorbe le monde. Les multiples activités qui s'exercent pendant l'existence du monde, les multiples potentialités qui se reposent dans le Brahman avant la création, n'ont de fondement que dans l'ignorance ou fausse connaissance. — Toute investigation sur la nature de cette « ignorance » ou « fausse connaissance » est nécessairement superflue. D'où provient cette ignorance qui nous est innée ? Nous ne le savons pas. La réponse la plus heureuse, celle qui va le plus au fond des choses, est la réponse que fournit la comparaison, souvent employée, de l'homme atteint d'ophtalmie et qui aperçoit deux objets alors qu'une seule image frappe ses yeux. — D'ailleurs le néant du monde est seulement relatif: de la multiplicité des apparences, on ne peut pas dire qu'elles soient le Brahman (*tat*), on ne peut pas dire qu'elles soient distinctes de lui. Les apparences sont comme les visions d'un rêve : vraies tant que le rêve se prolonge et

fausses à l'heure du réveil. — Cet idéalisme, que nous voyons poindre dans les Upanishads, le Vedânta cherche à le concilier avec la théorie de la création. On soutient que « création » signifie « identité du monde et du Brahman ». Le monde est l'effet, le Brahman la cause; cause et effet sont identiques, — thèse dont l'argument principal est la permanence de la substance sous les accidents variables.

IV. Psychologie.

24. Les noms et les formes qui constituent le monde sont pleinement illusoires ; mais il est une chose dont l'existence est certaine, à savoir notre âme, notre propre moi (*âtman*). On ne peut prouver l'existence du moi, car le moi est le fondement de toute preuve ; on ne peut la nier, car on l'affirme par le fait même qu'on la met en doute. — Quelle est la nature de l'âme, du moi, fondement unique de toute certitude ? Quels sont ses rapports avec le Brahman, être suprême qui contient tout être en soi ?

25. L'âme ne peut être différente et distincte du Brahman, car rien n'existe en dehors du Brahman ; elle n'est pas une modification du Brahman, car le Brahman est immuable ; elle n'est pas un fragment du Brahman, car le Brahman n'a point de parties. Une seule hypothèse est possible : l'âme est identique au Brahman ; chacun de nous est, dans son intégralité absolue, le Brahman indivisible, immodifiable, universel.

26. D'où il s'ensuit que tout ce qui a été dit du Brahman sans attribut, est vrai de l'âme. Celle-ci, de sa nature propre, est pure intellectualité, et on peut lui attribuer les caractères négatifs dont le but est d'écarter du Brahman

toute détermination particulière. L'âme est donc, ainsi que le Brahman, omniprésente (c'est-à-dire en dehors de l'espace), omnisciente et toute-puissante, incapable d'action comme de jouissance.

27. Telle est la vraie nature de l'âme ; si elle nous apparaît différente, c'est par le fait d'attributs illusoires et créés par l'ignorance. Ces attributs (*upâdhi*) sont ceux qui déterminent et conditionnent toute existence individuelle : c'est à cause d'eux, 1° que l'âme, durant la transmigration, n'est pas omniprésente, mais réside dans le cœur, enfermée dans l'intellect (*manas*) ; 2° qu'elle n'est pas omnisciente et toute-puissante : sa force et sa science demeurent latentes ; telles la lumière et la chaleur du feu dissimulées dans le bois ; 3° qu'elle apparaît comme capable d'action et de jouissance : comme telle, l'âme est enfermée dans la transmigration, car l'expiation de l'œuvre ne peut être que jouissance et œuvre nouvelle, et, de la sorte, la série continue des actes se déroule à l'infini.

28. Cette éternelle transmigration a pour cause l'ignorance. Aveuglée par ses « suffixes », l'âme ne connaît pas sa nature. Quels sont ces « suffixes » qui transforment le Brahman immuable en âmes individuelles, agissantes et souffrantes ? Ce sont, outre les apparences sensibles et les relations avec le monde extérieur (parmi lesquels le corps grossier), 1° l'intellect et les organes des sens, 2° le souffle, 3° le corps subtil. A cet appareil psy-

chique, non sujet à transformation, et qui est, de toute éternité et jusqu'à la délivrance, le vêtement de l'âme, il faut ajouter, 4° un élément variable, que nous appellerons la détermination morale.

29. Tandis que le corps grossier périt à la mort avec ses organes, les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, etc., les fonctions de ces organes, qu'il faut regarder comme des entités distinctes, persistent et demeurent unies à l'âme. Ce sont les *indriyas* (sens, énergies), que l'âme, à la naissance, fait sortir d'elle-même, et qu'elle ramène en soi à la destruction du corps, comme un insecte ses antennes. Des *indriyas* dépend l'activité de la vie consciente, activité double, celle de la connaissance, celle du mouvement. L'âme possède cinq organes de connaissance, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; et cinq organes d'action : prendre, marcher, parler, engendrer, évacuer. Ces dix sens, qu'on désigne ordinairement par le nom des organes correspondants du corps grossier, sont gouvernés par un organe central, l'intellect (*manas*) qui, d'une part, élabore des images avec les données fournies par les instruments de connaissance, et, d'autre part, transforme en actes et en mouvements les volitions. Le *manas* représente dans la psychologie du Vedânta ce que nous entendons par intelligence et volonté consciente. — Tandis que les *indriyas* occupent le corps dans toute son étendue, le *manas*, « grand comme une pointe d'aiguille », séjourne dans le cœur, et c'est dans

le *manas* que séjourne l'âme, le remplissant tout entier, intimement unie à lui. Liée aux organes par l'ignorance, l'âme apparaît comme actrice, comme passive : mais, de sa nature propre, elle s'oppose aux organes, « témoin » de leur activité à laquelle elle ne prend point part. Bien que plongée dans le monde sensible, elle reste inaltérée, sans contact avec lui.

30. L'âme est, semble-t-il, moins intimement unie avec le *mukhyaprâna*. Ce mot signifie dans les Upanishads « souffle dans la bouche » ; il prend dans notre système le sens de « souffle vital ».

Le *manas* et les *indriyas* sont les fonctions de la connaissance et de l'action considérées comme des entités ; de même, le *mukhyaprâna* (duquel dépend l'exercice de ces fonctions) est une hypostase de la vie empirique. Le souffle vital se compose de cinq souffles distincts : le *prâna* (expiration), l'*apâna* (inspiration), le *vyâna* (entretient la vie quand la respiration est momentanément interrompue), le *samâna* (principe de la digestion);—les quatre premiers souffles conservent la vie ; — le cinquième (*udâna*) en accomplit la destruction : c'est lui qui conduit l'âme au dehors en l'entraînant par une des 101 principales artères. L'intellect, les sens et le souffle vital, accompagneront l'âme : forces qui pendant la vie régissent les organes du corps, ces principes seront les semences d'où sortiront, lors d'une existence nouvelle, les organes du corps grossier.

31. En même temps que les *indriyas*, semen-

ces des organes du corps grossier, l'âme emporte avec elle le « corps subtil », composé de parties subtiles des éléments, lesquelles seront les germes d'un nouveau corps grossier. — Le corps subtil est matériel mais transparent : aussi ne peut-on l'apercevoir au moment de son exode. C'est à lui qu'appartient la chaleur animale : si le cadavre est froid, c'est parce que le corps subtil, enveloppant l'âme et les organes, a abandonné le corps grossier.

32. Nous avons parlé de la « détermination morale », « suffixe » variable, qui ne se sépare pas de l'organisme psychique et de l'âme, son support. Elle est constituée par l'accumulation des œuvres accomplies pendant la vie ; elle s'oppose au corps subtil, entité (substrat) physique (*bhûta-âçraya*), étant l'entité morale (*karma-âçraya*) qui détermine d'une manière exacte les joies, les souffrances et les actions de la vie suivante.

33. L'âme, durant la transmigration, traverse quatre états distincts, la veille, le rêve, le sommeil profond et la mort. Pendant la veille, l'âme, — qui séjourne dans le cœur unie à l'intellect, — par l'intermédiaire de l'intellect et des sens, met en mouvement le corps tout entier pour l'action et la connaissance. Pendant le rêve, les sens entrent en repos, mais l'intellect demeure actif : l'âme aperçoit alors les rêves formés par les « impressions » de la veille. Pendant le sommeil profond, l'âme et l'intellect se séparent : l'intellect et les sens, inactifs, se retirent dans les artères ou dans le péricarde,

et de là, dans le souffle vital toujours en activité ; tandis que l'âme, entièrement débarrassée des « suffixes » s'unit au Brahman dans l'éther du cœur. — N'oublions pas que l'âme, débarrassée des « suffixes », n'est autre chose que le Brahman : l'expression, « s'unir au Brahman » est synonyme de celle-ci : « se débarrasser des suffixes ». Au sortir de cette identification passagère avec le Brahman, l'âme se retrouve au réveil enveloppée de toutes les déterminations qui l'individualisent.

V. Transmigration.

34. A la mort, les sens se concentrent dans l'intellect, l'intellect dans le souffle vital, et celui-ci dans l'âme caractérisée par la détermination morale. L'âme s'enveloppe dans le corps subtil. Quand tous ces éléments sont fixés dans le cœur, le sommet du cœur s'illumine pour éclairer le chemin, et le souffle nommé *udâna* guide vers le dehors l'âme entourée de ses *upâdhis*. C'est par l'artère de la tête que s'échappe l'âme de ceux qui possèdent la science (inférieure). L'âme des ignorants est conduite par une des cent autres artères principales. (Nous verrons plus loin le sort de celui qui connaît la science supérieure.) — Ici les routes divergent : l'ignorant, si ses actions furent bonnes, prend le « chemin des Pères ». Le savant prend le « chemin des Dieux ». Le méchant, qui n'a ni science ni bonnes actions, est exclu de ces deux routes.

35. Le chemin des Pères conduit l'âme dans la lune, où elle jouira du fruit de ses bonnes œuvres. Les stations du chemin sont les suivantes : 1° la fumée ; 2° la nuit ; 3° la quinzaine décroissante (de la lune) ; 4° le semestre où les jours diminuent ; 5° le monde des Pères ; 6° l'éther ; 7° la lune. Dans le monde lunaire, séjour lumineux, les âmes jouissent du com-

merce des dieux, récompense de leurs œuvres, jusqu'au moment où ces œuvres sont épuisées. Mais une partie seulement de l'œuvre est équilibrée par cette récompense ; l'autre constitue « un reste » qui trouve sa rétribution dans une existence nouvelle. — (L'auteur ne nous apprend pas à distinguer les œuvres qui réclament la rémunération lunaire et celles qui nécessitent la renaissance terrestre.)

Quand le moment est venu, l'âme redescend vers la terre, et les stations du retour sont successivement : 1° l'éther ; 2° le vent ; 3° la fumée ; 4° les nuages ; 5° la pluie ; 6° les plantes ; 7° la semence ; 8° le sein de la femme. Dans chacune de ces stations, l'âme demeure comme un hôte, distincte des éléments et des âmes qu'elle traverse. Parvenue dans une matrice déterminée par les œuvres accomplies, elle recommence une nouvelle vie.

36. Aux méchants, le chemin du monde lunaire est interdit ; leur sort n'est pas clairement expliqué dans les Upanishads, et Çamkara parle en même temps et des sept enfers de Yama, et d'un « troisième lieu » où les âmes renaîtraient dans le corps d'animaux inférieurs. Toutefois, parmi les êtres qui descendent de la lune, l'école distingue les bons destinés à revivre dans une des trois castes supérieures, les mauvais destinés à être des « sans-castes » ou des bêtes.

37. Des hommes aux actions pieuses et qui pratiquent l'ancien sacrifice védique (§ 35), il faut distinguer ceux qui s'attachent à la doc-

trine du Brahman, sans atteindre cependant à la théorie de l'identité, à la vue exacte. Ils ne reconnaissent pas le Brahman pour identique à l'âme, ils le distinguent du moi, ils le considèrent comme étant Dieu, et comme tel, ils l'adorent. Les possesseurs de cette science imparfaite, adorateurs du Brahman inférieur et déterminé, montent après la mort dans le chemin des dieux *(devayâna)* et s'approchent du Brahman qu'ils ont connu. Les stations de ce chemin sont énumérées dans divers passages védiques dont Çamkara fait un tout.

Les âmes des savants de science inférieure traverseraient les régions suivantes : 1° la flamme [=Agniloka, monde du feu] ; 2° le jour ; 3° la quinzaine croissante de la lune ; 4° le semestre pendant lequel les jours grandissent ; 5° l'année ; [6° le monde des Dieux ; 7° le monde du Vent] ; 8° le Soleil ; 9° la Lune ; 10° l'Eclair. — Ces « stations » ne sont ni des signes pour la route, ni des lieux de jouissance : ce sont des guides dont l'âme a besoin, car ses organes propres, concentrés, enroulés, ne peuvent lui servir. — Jusqu'ici, les conducteurs sont des êtres divins, anthropomorphes, mais quand l'âme a pénétré dans l'Éclair, elle est reçue par « un mâle qui n'est pas semblable à un être humain, » et conduite par lui dans le Brahman [traversant d'abord : 11° le monde de Varuna ; 12° le monde d'Indra, 13° le monde de Prajâpati]. Dans le monde de Brahman, où elle parvient enfin, l'âme jouit de l'*aiçvarya* (du mot *îçvara,* seigneur), « souveraineté », c'est-

à-dire de la toute-puissance divine (limitée en certains points) et de la satisfaction de tous les désirs. L'organe de la jouissance est l'intellect ; on doute si l'âme, dans cet état bienheureux, se sert des sens qui l'ont accompagnée. Parmi ses facultés merveilleuses, il faut citer le pouvoir qu'elle a d'animer plusieurs corps, entre lesquels elle se partage en partageant ses « suffixes ». Bien que cette « souveraineté » des âmes entrées dans le Brahman inférieur doive avoir un terme et se prolonge seulement jusqu'à la destruction du monde, l'Écriture enseigne cependant que « pour ces âmes, il n'est point de retour ». — Nous devons supposer que les âmes, pendant leur séjour dans le monde du Brahman, prennent possession de la science suprême et, par là, s'absorbent dans « l'éternel et complet *nirvâna* ». Ce processus s'appelle *kramamukti,* « délivrance par la marche », parce qu'elle suppose mouvement, entrée, ou « délivrance graduelle », parce que la souveraineté céleste en forme le degré intermédiaire. A cette délivrance s'oppose la délivrance immédiate de « celui qui sait », délivrance réalisée dès cette vie (1).

(1) En fait, Çamkara complète et altère ici ses sources.

VI. La Délivrance.

Comment se délivrer des « liens » de l'existence? Au moyen des œuvres? Non, assurément; car les œuvres, bonnes ou mauvaises, réclament une rétribution et nécessitent une nouvelle existence. Au moyen d'une purification? Non, car purification suppose modification, et l'*âtman,* qu'il faut délivrer, est immodifiable. Si la délivrance ne peut être réalisée ni par une transformation quelconque, ni par la pratique, elle ne peut consister que dans la connaissance d'un fait, d'un état déjà réalisé mais actuellement caché par l'ignorance: « De la connaissance procède la délivrance. » — Quand on connaît que l'âme est le Brahman, la délivrance, par le fait même, est accomplie. L'Écriture enseigne: « Tu es le Brahman » et non pas: « Tu seras le Brahman ».

39 L'*âtman,* dont la connaissance constitue la délivrance, n'est rien autre que le sujet même de la connaissance. Par conséquent, il est inconnaissable: « Tu ne peux pas voir celui qui voit la vue. » On ne peut pas le considérer et le chercher; on ne peut pas, à son gré, parvenir à le connaître, et l'étude de l'Écriture, à proprement parler, ne sert qu'à écarter les obstacles qui nous empêchent de l'apercevoir. Quand l'*âtman* est connu, cela provient de ce

qu'il se montre lui-même : l'apparition de l'objet étant la source de toute connaissance. — Dans la science inférieure, qui se représente l'*âtman* comme un objet extérieur et qui l'adore sous la forme d'un dieu personnel, la science est une grâce de Dieu. En ce qui regarde la doctrine supérieure, comme l'*âtman* n'est pas un objet, il est superflu de se demander comment on peut l'apercevoir.

40. Cependant la pratique religieuse comporte différents moyens aptes à provoquer l'éclosion de la connaissance. D'abord on exige de ceux qui prétendent acquérir la science, l'étude du Veda et « les quatre dispositions indispensables » (1° distinguer la substance éternelle et non éternelle ; 2° renoncer à toute récompense ici-bas et dans l'au delà ; 3° posséder les six moyens, à savoir, le calme du cœur, la domination de soi, le renoncement, la patience, le recueillement et la foi ; 4° désirer la délivrance). — A considérer le problème d'un point de vue général, nous distinguerons deux catégories de moyens : les œuvres et la méditation.

1. Les œuvres sont incapables de produire la science ; ce sont des « auxiliaires » qui détruisent les obstacles (notamment les passions telles que l'amour, la haine, etc.). Dans le plan du salut, elles n'ont pas de valeur méritoire. — Toutefois on distingue deux catégories parmi ces exercices préliminaires. L'étude du Veda, le sacrifice, l'aumône, la pénitence, le jeûne sont des auxiliaires extérieurs éloignés (*bâhya*). On ne les pratique plus quand

la science est acquise. Le calme du cœur, la domination de soi, le renoncement, la patience, le recueillement sont des moyens immédiats ou rapprochés. Il n'y a pas de raison pour jamais cesser de les pratiquer.

2. En second lieu, la méditation pieuse *(upâsanâ)*, qui consiste dans la considération dévote des paroles de l'Écriture et doit, comme le vannage, être continuée jusqu'au moment où le fruit de science apparaît. Il apparaîtra plus ou moins vite suivant que le fidèle est plus ou moins bien disposé. La méditation pieuse cesse nécessairement quand la connaissance est réalisée, quand le but est atteint.

Les prières et contemplations qui appartiennent au système de l'œuvre, au système de la science inférieure, doivent être poursuivies jusqu'à l'heure de la mort, car « la pensée dernière » a une influence énorme sur la condition de la vie à venir.

41. La science consiste dans l'intuition immédiate de l'identité de l'âme et du Brahman. Cette intuition implique la certitude du néant de toute multiplicité (âmes individuelles, monde extérieur). Alors les œuvres anciennes sont détruites et les œuvres futures ne peuvent plus s'attacher à l'âme. — Cette destruction des œuvres s'entend des bonnes comme des mauvaises : les unes et les autres nécessitant au même titre une récompense. — « Le Brahman est, de sa nature propre, étranger aux attributs que je lui attribuais : dans le passé, dans le présent et l'avenir, il est non-agissant, non-jouissant ;

or, je suis ce Brahman, donc je n'ai jamais agi ou joui ; je n'agis ni ne jouis maintenant, je n'agirai ou ne jouirai jamais. » En même temps qu'il connaît le néant de toute activité, le sage connaît le néant de ce corps, fruit d'une activité antérieure : il ne sent pas plus la douleur de son propre corps qu'une douleur étrangère, car celui-là n'a pas atteint la science complète qui n'est pas à l'abri de la souffrance.

42. Pour le sage, le monde, le corps, la souffrance ne sont que des mots ; rien de contingent n'existe : il s'ensuit que les lois de la pratique n'ont aucune signification. Le sage ne peut pas commettre le péché : il n'a plus part à cette ignorance qui nous fait admettre l'existence d'une action bonne ou mauvaise. Qu'il agisse encore, peu importe ; ses actions ne sont pas ses actions et ne s'attachent pas à lui.

43. La science brûle la semence de l'œuvre, et toute renaissance, faute de cause, devient impossible. Mais la science ne peut pas anéantir les œuvres qui portent déjà leur fruit, à savoir celles dont la vie présente est le résultat. C'est pour cela que le corps du sage demeure encore quelque temps sur la terre, bien que l'âme soit « réveillée » (*prabodha*) : de même la roue du potier continue de tourner après que le vase est moulé. — Cette permanence provisoire du corps est pure apparence ; le sage ne peut la supprimer, mais elle ne le trompera plus. De même, l'homme qui souffre des yeux voit deux fois dans le ciel le globe de la lune, mais il sait qu'un seul globe existe réellement.

44. Les œuvres dont le fruit n'a pas encore germé sont anéanties par la science ; celles qui ont engendré l'existence actuelle, épuisent leur force par l'écoulement de cette existence. Arrive le moment de la mort, le sage entre dans la délivrance éternelle et parfaite :

« Comme les fleuves coulent et disparaissent dans l'océan, privés de noms et de formes, ainsi le sage, libéré des noms et des formes, entre dans l'esprit divin et suprême. »

G. K. Nariman
Marzagan Bombay
22/2/23

H
13-1

LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ASIATIC

Indiſche Erzähler

Band 7

Kaufmann Tschampaka

von Dschinakîrti

Pâla und Gôpâla

von Dschinakîrti

Ratnatschûda

von Dschnânasâgara

vollständig verdeutscht

von

Johannes Hertel

1922

H. Haessel / Verlag / Leipzig

Überſetzungsrecht vom Verfaſſer vorbehalten
Copyrigth 1922 by H. Haessel Verlag, Leipzig
Druck von G. Kreyſing in Leipzig

Vorwort.

In dem vorliegenden Bändchen haben wir drei aus dem Sanskrit übersetzte Märchenromane zweier Dschaina-Schriftsteller vereinigt.

Diese Schriftsteller waren Mönche und trugen die Lehren ihrer Religion im Anschluß an ihre Erzählungen vor, wie das seit alters in ihrer Religionsgemeinschaft üblich ist. Sie gehörten der Konfession der Schwetâmbara und dem Lande Gudscharât an, das sie, wie es ihre Nachfolger noch heute tun, predigend und lehrend durchzogen. Denn die Dschaina-Mönche sind besitz- und heimatlos; sie wandern in den acht regenlosen Monaten in glühender Sonnenhitze von Ort zu Ort, von Gemeinde zu Gemeinde, und verbreiten durch ihre Unterweisung Bildung und Gesittung. Während der Regenzeit dagegen, in der ihnen zu wandern verboten ist, weil sie bei dem sich zu dieser Zeit reich entfaltenden Leben im Dahinschreiten kleine Tiere zertreten könnten, wohnen sie in den Tempeln und widmen sich da einer höchst vielseitigen schriftstellerischen Tätigkeit.

Unter die Werke, die sie so verfassen, gehören auch die vielen Erzählungssammlungen und Romane, eine Literatur, deren Hauptpfleger sie in nachchristlicher Zeit in Indien sind. Ihre Erzählungsliteratur ist sehr umfangreich. Sie umfaßt viele wichtige Werke in Sanskrit, in Prâkrit, in Apabhramscha und in neuindischen Sprachen, unter denen die Gudscharâti als Sprache desjenigen indischen Landes, in welchem die Dschaina-Mönche seit alters eine

hochbedeutsame Sendung im Dienste der Menschlichkeit, der Gesittung und Bildung erfüllen, die erste Stelle einnimmt.

In ihren Märchenromanen erzählen sie, in Versen oder in mehr oder weniger mit Strophen durchsetzter Prosa, bald schlicht und bald im Stil der höfischen Kunstdichtung, romantische Abenteuer, die für uns außer dem rein poetischen und wissenschaftlichen Interesse, das sie bieten, noch den großen Wert besitzen, daß sie uns Einblicke in das Volksleben gestatten, wie sie uns die allermeisten Werke der klassischen Kunstdichtung der Inder nicht gewähren. Sie sind darum für uns, da den Indern streng historische Schriften fehlen, die wichtigsten Quellen der Kenntnis des indischen Lebens nicht nur vergangener Zeiten und die beste Einführung in indisches Fühlen und Denken, das in so mancher Hinsicht von dem europäischen völlig verschieden ist.

Dem Abenteuerroman, der den Hauptteil der erwähnten Erzählungswerke zu bilden pflegt, ist gewöhnlich ein belehrender Schluß angefügt, in welchem berichtet wird, daß ein allwissender Mönch, ein Kewalin, den Hauptheldn darlegt, wie alle die wunderbaren Glücks- und Unglücksfälle, die sie erlebt haben, als Folgen von ihnen in einem früheren Dasein begangener guter und böser Taten eintraten; denn die Seelenwanderungslehre teilen die Dschaina mit der übrigen arischen und durch arische Kultur beeinflußten Bevölkerung Indiens.

Je bunter also die Wechselfälle waren, welche die Helden dieser romantischen Romane durchmachten, desto besser eigneten sie sich für die Belehrung, welche die erzählenden Mönche daran knüpften, und diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß die Dschaina unter den Erzählungsgattungen den Märchenroman ganz besonders pflegten, und daß sie uns auf diese Weise in ihren Werken eine große Menge Märchenstoffe bieten, welche ohne ihre Tätigkeit verloren oder uns wenigstens unzugänglich wären.

Die hübschen drei kleinen Romane, welche wir dem Leser im vorliegenden Bändchen in deutscher Übersetzung vorlegen, werden gewiß willkommen geheißen werden. Die ersten beiden erscheinen hier in zweiter, verbesserter Auflage. Sie sind vom Übersetzer samt den in Sanskrit abgefaßten Grundtexten und den Abhandlungen, welche die literarischen und sonstigen mit ihnen verknüpften

wissenschaftlichen Fragen erörtern, bereits veröffentlicht[1]. Wir verweisen bezüglich allen literarischen Beiwerks auf die in der Fußnote angeführten Stellen, zu denen wir in unserem Anhang einige Ergänzungen bringen.

Der Verfasser der ersten beiden im vorliegenden Bändchen enthaltenen Romane, von denen der erste in der Urschrift prosaisch, der zweite metrisch abgefaßt ist, war der Dschaina-Mönch Dschinakirti[2], welcher dem Tapâ-Orden angehörte. Er war ein Schüler Sômasundaras und Mitschüler des streitbaren Munisundara, des vermutlichen Verfassers der „Zweiunddreißig Bharataka-Geschichten; vgl. Band 5, S. 181 ff. dieser Sammlung. Eine seiner Schriften ist Samwat 1494 = 1437/8 n. Chr. datiert. Sein Tschampaka-Roman gehört mit der Aghata-Novelle, welche Dr. Charlotte Krause im 4. Bande unserer Sammlung veröffentlicht hat, in den Kreis der von Prof. Schick in seinem „Corpus Hamleticum" behandelten Erzählungen. Unsere Übersetzung beruht auf der kritischen Ausgabe, welche Prof. Schick bei der Abfassung der seinen nicht vorlag.

Die die Märchenromane abschließenden Erzählungen, welche die Geschichte der Hauptpersonen in ihrem vorigen Erdendasein enthalten, bieten außer ihrem erbaulichen Zweck meist wenig Interessantes. Dschinakirti dagegen hat es in seinem „Tschampaka" verstanden, auch hier einen interessanten Stoff zu verwerten, die Geschichte vom Gaunerstaat nämlich, welche in anderer Fassung die Rahmenerzählung unseres dritten Romans bildet, des „Ratnatschûda".

Im „Gaunerstaat" wird ein politisches Thema satirisch behandelt, indem die Folgen der Mißregierung gegeißelt werden. Dramatisch finden wir es darum in den höfischen Possen, den Prahasana, nicht selten verwertet, und es ist wohl anzunehmen, daß die Dschaina-Erzähler aus ihnen diesen Stoff entlehnt haben.

Diejenige Fassung, in welcher er uns im Ratnatschûda-Roman entgegentritt, ist im Abendlande seit dem 11. Jahrhundert aus einer

---

[1] Tschampaka: ZDMG. 65 (1911), S. 1ff. und S. 425ff.; Pâla und Gôpâla BKSGW., phil.-hist. Kl. 69 (1917), Heft 4.

[2] In wissenschaftlicher Umschrift Jinakirti.

Schalterzählung der sicher aus Indien stammenden, wenn auch dort im Original noch nicht wieder aufgefundenen „Sieben weisen Meister" bekannt; vgl. Syntipas, Ausgabe von Eberhard, S. 99 und 165, Übersetzung von Sengelmann, S. 159 und 69; Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes VIII, S. 60f., Nr. 26; Vf., ZDMG. 74 (1920), S. 458ff.[1] Bisher war gerade diese so typisch indische Erzählung in der indischen Literatur meines Wissens noch nicht nachgewiesen.

Der Ratnatschûda-Roman ist aber nicht nur als Erzählung wichtig, er bietet uns auch manches kulturhistorisch nicht unwichtige Material; so die Traumlehre, die Ratschläge, die der Vater dem scheidenden Sohne mit auf den Weg gibt, die Beschreibung der günstigen Omina und der bei der Ausreise beobachteten Zärimonien und das Verzeichnis der 32 glückverheißenden Körperzeichen.

Die Geschichte von Ratnatschûda war und ist in Indien offenbar sehr beliebt; denn sie ist wiederholt von Dschaina-Schriftstellern behandelt worden. Die „Jain-Granthâvalî" verzeichnet auf S. 230 unter Nr. 65 und auf S. 258 unter Nr. 124 vier von verschiedenen Autoren herrührende Sanskritfassungen, darunter die im vorliegenden Bändchen übersetzte, im Urtext metrische, von Dschnânasâgara[2], welche in Bombay im Samvat-Jahre 1974 = 1917/8 n. Chr. gedruckt worden ist. Ihr Verfasser, gleichfalls ein gudscharâtischer Schwetâmbara-Mönch, gehörte dem Wriddha-tapas-Orden an und war ein Schüler Ratnasimhas. Unserem Dschnânasâgara und seinem Mitschüler Udajawallabha wurde nach einer erhaltenen, Samvat 1515 = 1458/9 n. Chr. datierten Urkunde von zwei verheirateten Dschaina-Damen eine Anzahl von Manuskripten zum Geschenke gemacht; s. Peterson, Fifth Report, S. 120. Beide Mönche werden in der genannten Urkunde ausdrücklich als Ratnasimhas Schüler bezeichnet. In dem Schlußwort eines Dschainawerks, welches Samvat 1557 = 1500/1 n. Chr. datiert ist, bezeichnet der Verfasser, der Mönch Labdhisâgara, als seinen Lehrer

[1] Zur Tschampaka-Fassung des Stoffs vgl. Zachariae, ZVfV. 1906, S. 146f., Vf., Das Pañcatantra, S. 198f., Haribhadra, Upadeśapada, Band I, S. 303, Hêmavijaya, Kathâratnâkara Nr. 69.

[2] Wissenschaftliche Transkription: Jñânasâgara.

Dschnânasâgara, den Schüler Ratnasiṃhas; vgl. Peterson, Third Report, Appendix, S. 220. Aus diesen beiden Angaben geht hervor, daß Dschnânasâgara der Mitte und der zweiten Hälfte des 15. nachchristlichen Jahrhunderts angehört. Außer seiner Bearbeitung ist bis jetzt meines Wissens nur noch eine herausgegeben, welche von dem dem Kharatara-Orden angehörigen Dschaina-Mönch Kanakanidhâna im Jahre 1667/8 abgeschlossen wurde. Diese Fassung ist eine Dichtung (Râs) in Gudscharâtî-Strophen.

Leipzig, den 18. Mai 1922.

Johannes Hertel.

Kaufmann Tschampaka
von
Dschinakîrti

Die Stadt Tschampâ ist mit 84 Plätzen geschmückt, an denen Gewerbetreibende aller Art wohnen: Parfümeure, Betelverkäufer, Bäcker, Goldschmiede, Juweliere, Geldwechsler, Feinkost-, Getreide- und Kleiderhändler, Lederarbeiter, Gelbgießer, Kranzbinder, Holzarbeiter[1], Butterhändler, Verkäufer von Öl, Seiler- und Baumwollenwaren, Besitzer von Warenspeichern und Holzlagern, Färber, Seidenwarenhändler, Inhaber von Gewerbeschulen, Weber usw. Dort regierte einst König Sâmantapâla; dort wohnte auch ein Kaufmann Vriddhidatta. Dieser besaß 960000000 Goldgulden, welche er in seiner Hauskapelle wie seine Schutzgottheit verehrte. Und ununterbrochen erwarb er alle Jahre weiteres Vermögen durch Wucher, dadurch, daß er Korn, Butter, Öl und andere Waren ein- und bei günstiger Gelegenheit verkaufte, daß er liegende Güter, die verkäuflich waren, auf günstige Zeiten aufsparte; auch durch Einkauf von kostbaren Perlen, Juwelen und durch ähnliche Unternehmungen.

[1] Der Sûtradhâra, gudsch. sutâr, ist nicht nur Zimmermann und Tischler, sondern verfertigt z. B. auch Holzschuhe u. dergl.

Weil er aber weder durch Verehrung der Götter und der Seelsorger noch durch Bewirtung von Gästen und ähnliche verdienstliche Handlungen gute Werke ansammelte, so vergeudete er trotzdem sein Menschendasein, ohne daß es ihm wahren Nutzen gebracht hätte.

Als er nun einst gegen das Ende der Nacht aus dem Schlafe erwacht war, vernahm er die Stimme eines unsichtbaren Wesens: „Der künftige Genießer dieses Reichtums ist herabgestiegen[1]!"

Da erschrak er heftig und dachte: „Wehe! Was ist das? Da ich keinen Sohn habe, soll ein Fremder diese Reichtümer genießen!"

Und er vernahm dieselbe Stimme wieder und wieder drei Tage lang.

Darauf verehrte er seine Familiengottheit, legte sich vor ihr auf einer Streu von Kuscha-Gras nieder und fastete[2]. Und am siebenten Fasttage erschien ihm die Göttin und sprach: „Vernimm, o Kaufmann! Die Stimme jenes unsichtbaren Wesens hat nur die Wahrheit gesprochen. Der künftige Genießer deines Reichtums ist wirklich herniedergestiegen. Was kann ich dagegen

---

[1] d. h: er ist aus dem Himmel, in den er infolge seiner guten Taten in seinem vorigen Erdendasein eingegangen war, zur Fortsetzung seiner Seelenwanderung in einen neuen Mutterschoß gelangt.

[2] Kuscha-Gras wird in Indien bei heiligen Handlungen verwendet. — Durch Fasten vor einer Gottheit zwingt man diese, zu erscheinen und eine Gnade zu gewähren.

...nn? Auch ich kann daran nichts ändern; denn das Schicksal ist allmächtig".

Der Handelsherr erwiderte: „Nun, so sage mir wenigstens, wo er herabgestiegen ist".

Die Göttin antwortete: „In der Stadt Kâmpîlja, im Hause Triwikramasênas, in den Schoß einer Sklavin namens Puschpaschrî".

Nach diesen Worten verschwand sie.

Nachdem der Handelsherr am nächsten Morgen sein Fasten mit einem Frühstück beendet hatte, beriet er sich mit seinem jüngeren Bruder Sâdhudatta und berichtete ihm alles, was die Göttin gesprochen.

Als Sâdhudatta es vernommen hatte, sagte er: „Lieber Bruder, wenn Götter dies verkündet haben, dann ist es sicher wahr. Denn das Schicksal ist allmächtig. Betrübe dich aber deshalb nur nicht! Niemand kann dagegen irgend etwas tun".

Wriddhidatta entgegnete: „Wenn man auch das Schicksal nicht völlig vernichten kann, lieber Junge, so dürfen doch Männer nicht auf die Mannestat verzichten. Denn wenn man diese bis zum Äußersten treibt, so kann man recht wohl sogar das vom Schicksal Beschlossene vereiteln. Heißt's doch:

„Tatkraft, Mut, Festigkeit, Kraft, Klugheit und entschlossenes Handeln: wer diese sechs besitzt, vor dem fürchtet sich sogar das Schicksal[1]".

[1] Die im Druck eingerückten Stellen sind im Sanskrittexte Strophen.

Sâdhudatta sagte: „Lieber Bruder, durch die Macht des Schicksals erdulden selbst mächtige Wesen, falls sie darangehen, einen Schicksalsschluß zu vereiteln, nur die Mühsal, ohne ihr Unternehmen vollenden zu können; wie man denn sagt:

„Ein Unternehmen, mit dem man sich über das Schicksal hinwegzusetzen sucht, kann nimmermehr fruchten. Wenn der Tschâtaka Wasser aus einem See schöpft, so rinnt es ihm aus einer Kehlritze wieder heraus[1]."

Zum Beweise hierfür höre folgende

Geschichte.

In der Stadt Ratnasthala regierte einst ein König Ratnasêna. Dessen Sohn Ratnadatta war der 72 gesellschaftlichen Künste kundig[2].

Eines Tages nun sandte der König, um Ausschau zu halten nach einer für den Prinzen zur Gemahlin passenden Jungfrau, nach allen vier Himmelsgegenden 16 Minister aus mit je einer Leinwand, welche mit dem Bildnis des Prinzen geschmückt war, und mit des Prinzen Horoskop. Aber nirgends vermochten sie ein passendes Mädchen zu entdecken, empfanden nur die Unlust

[1] Tschâtaka=Cuculus melanoleucus, der nach indischen Glauben nur Regentropfen trinkt.

[2] Diese „Künste", 72 bei Herren, 64 bei Damen, gehören zur gesellschaftlichen Bildung. Eine Aufzählung in Wâtsjâjanas Kâmasûtra (Übers. von R. Schmidt, 3. Auflage, S. 44).

über die Strapazen der Reise und kehrten von Osten, Süden und Westen in ihre Stadt zurück, ihr Unternehmen als verfehlt betrachtend wie eine Tänzerin, welche während ihres Tanzes vergißt, ihre Bewegungen mit dem Takt der Musik in Einklang zu bringen.

Die 16 Minister hingegen, welche nach Norden gezogen waren, kamen auf ihrer Wanderung am Ufer der Gangâ nach der Stadt Tschandrasthala, in welcher König Tschandrasêna herrschte.

Dieser hatte eine in den 64 gesellschaftlichen Künsten bewanderte Tochter namens Tschandrawatî, ein Gefäß himmlischer Anmut.

Da zeigten die Minister das Bild mit der Gestalt des Prinzen und sein Horoskop, und auf Geheiß des Königs kam seine Tochter herein. Der Augenschein lehrte, daß die beiden jungen Leute zueinander paßten; und so ließ man die Astrologen kommen, um die für die Vermählung günstige Konstellation zu bestimmen. Sie prüften die folgenden zwölf Jahre und sagten: „Eine so gute Konstellation, o König, wie sie heute in 17 Tagen eintritt, wird in den nächsten zwölf Jahren nicht wiederkehren".

Der König sprach: „Fern ist der Freier, die Konstellation aber ist nahe. Wie helfen wir uns da?"

Die Minister des Königs Tschandrasêna sagten: „Wir schicken windschnelle Kamelsstuten von roter Farbe. Auf diesen bringet schnell nur den Prinzen hierher[1]."

[1] d. h. den Prinzen ohne das große vom höfischen Zeremoniell geforderte Heer, dessen Ausrüstung Zeit gekostet hätte.

Der König stimmte zu und sandte die fremden Minister auf windschnellen Kamelsstuten aus; und in fünf Tagen gelangten sie nach ihrer Stadt.

Als König Ratnasêna das Bildnis der Jungfrau betrachtete, freute er sich sehr und befahl dem Prinzen, sich fertig zu machen, um nur von jenen Ministern begleitet auf denselben Kamelsstuten die Reise anzutreten.

Nun herrschte damals Râwana als König auf Lankâ[1]. Dieser hatte 4000 Kriegsheere, 180000000 Musikchöre[2], und Indra und die anderen Welthüter[3] waren seine Diener. — Hier beschreibe man Râwanas Herrlichkeit[4]. — Dieser fragte einst einen Sterndeuter: „Wie und aus welchem Anlaß muß ich dereinst sterben?" Der Astro-

[1] Râwana war ein zehnköpfiger Dämonenfürst, welcher auf der Insel Lankâ (Ceylon) herrschte. Als Râma, der Sohn des Königs Daśaratha von Ajôdhjâ (heute Audh zwischen Gangâ und Himâlaja) auf Betreiben seiner Stiefmutter in den Wald verbannt wurde, begleiteten ihn seine Gemahlin Sitâ und sein Bruder Lakśmana. Râwana entführte Sitâ. Ihr Raub und ihre Befreiung durch Râma und das ihm verbündete Affenheer und die Tötung Râwanas wird von Wâlmîki in seinem berühmten Epos Râmâjana geschildert. Eine Abbildung des Endkampfes aus der Münchener Mahâbhârata-Handschrift befindet sich bei Vf., „Indische Märchen", neben S. 192 (oberes Bild).

[2] Musik schafft nach Ansicht der Inder günstige Vorbedeutung.

[3] Indra, der Götterkönig, und die sieben vornehmsten der ihm unterstellten Götterfürsten, deren jeder eine Haupt- oder Nebenhimmelsgegend beherrscht.

[4] Dies wird dem Mönch überlassen, der die Erzählung vorträgt. Bühler bemerkt bei Weber, S. 885: „Das Campakakathânakam ist ein recht gutes Specimen einer niedergeschriebenen Predigt eines Yati" [Mönches].

log entgegnete: „Du wirst sterben von Râmas und Lakschmanas Hand. Diese beiden aber werden in Ajôdhjâ die Söhne Daçarathas sein.“

Da beriet sich Râwana mit seinen Ministern: „Wie ließe sich dem entgehen?“ Die Minister sagten: „Wie könnte jemand seinem Verhängnis entgehen? Denn:

Das Schicksal trennt, das Schicksal vereinigt, und wenn es vereinigt hat, so trennt es von neuem. In Verblendung hasten die Menschen umher. Nur das geschieht, was das Schicksal tut.“

Râwana hochfahrend: „Oho! Was schert sich ein tüchtiger Mann um das Schicksal? Die Mannestat nur gibt den Ausschlag.“ Der Wahrsager entgegnete: „So solltest du nicht sprechen, o König!

Die Vereinigung der Königskinder aus Tschandrasthala und Ratnasthala ist vom Schicksal beschlossen. Sie findet statt zur Mittagsstunde des 17. Tages, vom heutigen Tage an gerechnet.

Bist du oder ein noch Gewaltigerer fähig, diese Vereinigung zu verhindern? Der mache sich bereit! Diesen Termin habe ich hier berechnet.“

Da ließ Râwana, um diese Schicksalsfügung zu vereiteln, die Jungfrau Tschandrâwatî durch zwei Dämonen entführen, und die beiden brachten dieselbe zu ihm. Sodann befahl Râwana einer Widjâdêwî[1]: „Ver-

[1] Wörtlich: „Wissensgöttin“, Wissen (widjâ) im Sinne von „Zaubermacht“. Diese widjâ werden oft personifiziert als Gott-

wandle dich in eine Timingilî[1], so groß wie ein Berg, lege diese Jungfrau Tschandrâwatî nebst Speise, Trank, Betel und anderen Gebrauchsgegenständen bis zum Tage der Konstellation in eine geräumige Lade aus Elfenbein, nimm diese Lade in deinen Rachen und halte dich bis zum 17. Tage in dem Gewässer auf, in welchem sich die Gangâ ins Meer ergießt. Und die Göttin führte Râwanas Befehl aus.

Darauf ließ Râwana den Schlangendämon Takschaka[2] kommen und befahl ihm: „Begib dich zum Prinzen Ratnadatta, welcher sich zur Hochzeit mit der Jungfrau Tschandrâwatî rüstet, und beiße ihn.“ Da biß Takschaka den Prinzen Ratnadatta. Beschwörer wurden gerufen, welche in hunderterlei Weise versuchten, den Gebissenen vom Gifte zu befreien. Aber keinerlei Besserung trat in seinem Zustande ein. Da nun die Gelehrten sagten, nach der Giftheilkunde dauere eine Giftohnmacht sechs Monate, und man dürfe darum den Prinzen nicht durch Feuer bestatten, sondern müsse ihn auf dem Wasser aussetzen, so ließ ihn der König in eine mannsgroße

heiten gedacht, welche man sich ebenso dienstbar machen kann, wie andere übermenschliche Wesen. Im Besitze dieser Widjâ sind die Widjâdhara.

[1] = weiblicher Timi-Schlinger. Timi ist ein fabelhafter ungeheurer Fisch, Timingila ein noch größerer, der selbst diesen verschlingt.

[2] Die dämonischen Schlangen leben in der Unterwelt in Staaten wie die Götter und die Menschen, steigen aber in Tier- oder Menschengestalt bisweilen an die Oberwelt empor. Takschaka ist einer ihrer berühmtesten Könige.

Lade legen und auf der Gangâ aussetzen. Die Lade aber schwamm im Wasser dahin und gelangte durch die Macht des Schicksals in die Nähe jenes großen Fisches.

Die Timingilî-Göttin jedoch vergäß, gleichfalls infolge der Macht des Schicksals, an diesem Tage — es war der siebzehnte —, sich ihres Auftrages zu entledigen, und als der Tag der Konstellation dämmerte, dachte sie: „Diese Lade, welche so lange Zeit in meinem Rachen gelegen, hat mich ermüdet. Ich kann mich schon gar nicht mehr rühren. Ich will die Lade ein Weilchen heraustun und mich im Gangâ-Meere vergnügen."

Sie nahm also die Lade aus ihrem Rachen und setzte sie auf einer nahen Insel nieder. Dann öffnete sie den Deckel und sagte: „Liebes Kind, ich will mich eine Weile im Wasser tummeln; tummele auch du dich derweile am Meeresufer." Nach diesen Worten entfernte sich die Timingilî-Göttin, um sich zu belustigen.

Jene andere Lade aber war inzwischen vom Winde eben dorthin getrieben worden, und neugierig öffnete die Jungfrau sie und erblickte in ihr den vom Gifte ohnmächtigen Prinzen. Sie besprengte ihn mit dem Wasser ihres Siegelrings, den ein giftentfernender Edelstein[1]) schmückte, und der Prinz kam wieder zur Besinnung.

---

[1] Die Verwendung von Edelsteinen, in die ein Schlangenbild eingegraben ist oder die dem Kopfe einer Schlange entstammen und mit Wasser besprengt werden, zur Heilung von Schlangenbiß wird in der indischen Literatur oft erwähnt.

Da dachte die Jungfrau: „Ei, nach der Ähnlichkeit zu schließen, welche dieser Jüngling mit der auf jenem Bilde gemalten Gestalt hat, muß er der Prinz Ratnadatta sein, dem mein Vater mich geschenkt hat"; und sie freute sich.

Der Prinz aber dachte: „Heute, und zwar in dieser Stunde, ist die Konstellation unserer Vermählung".

Und nachdem sie sich gegenseitig ihre Geschichte erzählt hatten, reichten sie einander die Hand nach dem Ritus der Gandharwa-Ehe[1].

Darauf lasen sie eine Anzahl edler Perlen und Juwelen auf, so groß wie Myrobalanen-Früchte, welche das Meer an den Strand gespült hatte, und als sie merkten, daß die Timingilî zurückkam, stiegen sie alle beide mit zusammengebundenen Gewändzipfeln[2] in die Lade und schlossen den Deckel. Die Timingilî-Göttin rief nach ihrer Rückkunft: „Liebes Kind, bist du drin?" Und das Mädchen antwortete: „Ich bin drin, Mütterchen, und befinde mich ganz wohl!" Da nahm jene die Lade in ihren Rachen wie vordem.

Jetzt sagte Râwana zu dem Wahrsager: „Ich habe es vereitelt, daß jene beiden sich die Hand reichen, obwohl dies das Schicksal bestimmt hatte. Dein Wort ist nicht in Erfüllung gegangen".

---

[1] Zu dieser von den indischen Gesetzbüchern als rechtmäßig anerkannten Ehe bedarf es nur des Willens zweier Verliebter.

[2] Dies gehört zum Trauungszeremoniell.

Darauf ließ er die timingilî-gestaltige Göttin vor sich führen. Die Lade ward herausgenommen und geöffnet. Als aber alle in ihr die Prinzessin sahen, deren Hand mit der Hochzeitsschnur[1] geschmückt war und die sich in Gesellschaft jenes himmlisch schönen Prinzen befand, waren sie erstaunt; und die beiden erzählten vor Râwana ein jedes seine Geschichte. Da gewann selbst Râwana die Überzeugung, daß man seinem Verhängnis nicht entgehen kann.

Darauf genoß der Prinz samt seiner Gemahlin Râwanas Gastlichkeit und ward von Widjâdharas[2], welche dieser entsandte, mit der Prinzessin nach seiner Residenz gebracht und mit seinem Vater und seinen übrigen Angehörigen vereinigt; und es herrschte eitel Freude und Wonne. —

So erzählte der Kaufherr Sâdhudatta und schwieg. Da sagte Wriddhidatta, der Tatkraft das Wort redend: „Es kann auch anders kommen. Auch die Tatkraft kann entscheiden. Denn:

> Zu dem tatkräftigen Manneslöwen kommt das Glück. „Schicksal bleibt Schicksal" — die so reden, sind schlechte Männer. Schmettere das Schicksal nieder und tue Mannestat mit all deiner Kraft!

---

[1] Die Hochzeitsschnur wird vor der Trauung ums rechte Handgelenk gebunden.

[2] Eine Art halbgöttlicher Wesen, die ihre Stellung und ihre Fähigkeiten dem Besitze der Widjâ (s. oben S. 21, Fußn.) verdanken.

Wenn sie trotz deiner Mühe nicht gelingt, was kann sie schaden?

Höre dazu eine lehrreiche

Erzählung.

In Mathurâ regierte ein König Haribala, dessen Kanzler Subuddhi[1] ein Hort aller Klugheit war.

Einst wurde gleichzeitig zu derselben Sternenstunde dem König und seinem Kanzler ein Sohn geboren. Der Sohn des Königs ward Haridatta, der des Kanzlers Matisâgara genannt.

Einst am Wachtfeste des sechsten Tages[2] um Mitternacht erblickte der Kanzler, der irgendeines Geschäftes wegen wach geblieben war, ein Weib, welches an Gestalt einer Wjantarî[3] glich und eben sein Haus verlassen wollte.

Er ergriff ihre Hand und sprach: „Wer bist du, meine Gute?" Sie sagte: „Ich bin eine Wjantarî-Göttin, o Kanzler, und jedermann kennt mich unter dem Namen „Schicksal". Heute bin ich hierher gekommen, um den beiden Knaben die Schicksalsschrift auf ihre Stirnen zu schreiben. Die Schrift ist geschrieben. Jetzt will ich gehen."

---

[1] = „Von trefflicher Klugheit".

[2] Der sechste, als Göttin personifizierte Tag nach der Geburt ist den Neugeborenen besonders gefährlich. Sie werden darum auch in der Nacht sorgsam bewacht.

[3] Die Wjantara (fem. Wjantari) sind niedere Gottheiten der Dschaina-Mythologie.

Der Kanzler fragte: „Was haſt du denn geſchrieben?“

Sie antwortete: „Auf die Stirn des Königsſohnes habe ich die Worte geſchrieben: „Dieſer ſoll ein Jägersmann werden, und täglich ſoll ihm auf der Jagd ein einziges Tier zuteil werden“. Dem Sohne des Kanzlers aber habe ich auf die Stirn geſchrieben: „Dieſer ſoll ein Holzſammler werden, und täglich ſoll ihm eine einzige Holzlaſt zufallen, die er auf dem Kopfe tragen kann, nicht mehr“.

Als die Wjantarî alſo geſprochen hatte, ſagte der Kanzler:

„Was fiel dir ein, o Schickſal, daß du etwas ſo Ungehöriges geſchrieben haſt, wie es beiden ihrer Abſtammung nach nicht zukommt?“ Die Schickſalsgöttin ſagte: „Alſo will es der beiden Verhängnis, Kanzler. Darüber kann ſich niemand hinwegſetzen.“

Da ſagte der Kanzler: „Mit aller Macht meines Verſtandes werde ich darauf hinarbeiten, daß alles, was du geſchrieben haſt, zunichte werde; das verſpreche ich dir. Sorge du nur dafür, daß du deine Zuſage hältſt: ſo viel du dieſen beiden auf die Stirn geſchrieben haſt, mußt du ihnen täglich gewähren. Denn wollteſt du dein Verſprechen nicht erfüllen, ſo würdeſt du nur Gelächter ernten“.

Das Schickſal entgegnete: „Was willſt du Wurm — ein Menſch! — dagegen tun?“

Und die Göttin verſchwand. Der Miniſter aber legte ſich ſchlafen, im Geiſte ſeiner Schutzgottheit gedenkend,

gedenkend auch des Wortes, welches das Schicksal gesprochen.

Eines Tages zog das Heer eines Nachbarfürsten gegen die Stadt heran. König Haribala focht lange, Pfeil gegen Pfeil, Schwert gegen Schwert, Speer gegen Speer, bis er sein Leben lassen mußte; und die Feinde nahmen die Stadt.

Haridatta aber und Matisâgara erspähten eine Gelegenheit zur Flucht, irrten auf der Erde umher, lebten vom Bettelbrot und kamen so nach Lakschmîpura.

Der Königssohn trat in ein Jägerhaus und ward der Jäger Knecht. Einst auf der Jagd baute er eine Hütte für sich und wohnte da.

Der Sohn des Kanzlers aber fristete sein Leben, indem er seine Holzlast aus dem Walde holte. Wie könnte auch des Schicksals Schrift nicht in Erfüllung gehen?

Nun gelangte der Kanzler Subuddhi, der gleichfalls auf der Erde umherirrte, in dieselbe Stadt. Da sah er seinen Sohn, wie er seine Holzlast trug, und fragte ihn: „Was tust du da?“

Jener antwortete: „Des Morgens, Vater, geh ich in den Wald. Ob ich mich nun eine halbe Stunde oder drei Stunden oder den ganzen Tag abmühe: immer finde ich nur eine Holzlast, soviel ich auf dem Kopfe tragen kann, und kein einziges Reislein mehr. Und damit muß ich nun mein Leben fristen.“

Da ging der Kanzler mit seinem Verstande zu Rate, und um dem Schicksal das Spiel zu verderben, sagte er:

„Liebes Kind, nimm die Hölzer nur dann auf, wenn es Sandelhölzer sind und sie eine Last ausmachen; nimm keine andern. Findest du sie nicht, so geh vorüber. Dein Tod komme über mich!“[1] Und jener versprach es.

Danach begegnete der Kanzler dem Königssohn und sagte zu ihm: „Mein Kind, nur wenn auf der Jagd ein Elefant in deine Schlinge gerät, so fange ihn, nicht aber eine Gazelle oder ein anderes Wild“. Und auch der Prinz versprach ihm, so zu handeln.

Beide Jünglinge taten fortan, wie ihnen geheißen. Obwohl der Abend hereinbrach und der Sohn des Kanzlers vor Hunger ganz mager war, suchte er nur nach einer Last Sandelholz. Alle anderen Hölzer ließ er liegen. Da nun die Wjantara-Göttin Schicksal in Verlegenheit war, wie sie ihr Versprechen halten sollte, führte sie ihm irgendwoher eine Tracht Sandelholz zu; und dem Königssohn ließ sie einen mächtigen Elefanten in die Schlinge geraten. Beide Jünglinge gingen in die Stadt und lösten aus dem Verkaufe viel Geld. So taten sie Tag für Tag und wurden gewaltig reich, und der Kanzler hatte daran seine Freude.

Nach einiger Zeit besaß der Königssohn tausend Elefanten, der Sohn des Kanzlers aber zählte seine Goldgulden nach Zehnmillionen.

---

[1] d. h.: „Ich bin so fest überzeugt, daß das Schicksal dir den Lebensunterhalt gewähren muß, daß ich hiermit gern, um deine Zweifel zu beseitigen, die für mich unheilvollen Folgen deines Todes in meiner nächsten Existenz auf mich nehme“.

Eines Tages nun besiegte Haridatta mit seinen Freunden durch die Klugheit des Kanzlers, durch die Macht seines Geldes und durch die Menge seiner Elefanten und Krieger seine Feinde, zog in Mathurâ ein und ward Kaiser[1]. Der Kanzler aber freute sich darüber, daß er durch die Macht seiner Klugheit des Schicksals Schrift so gründlich verbessert hatte. —

Darum sagt man: „Zu dem tatkräftigen Manneslöwen kommt das Glück".

Dann redete der Handelsherr Wriddhidatta weiter zu seinem Bruder: „Lieber Bruder, wie dieser Kanzler die Frucht seiner Tatkraft geerntet hat, so werde auch ich die Frucht meiner Tatkraft ernten. Du sollst es sehen".

Darauf rüstete er eine aus Eseln, Kamelen, Stieren, Wagen und anderen Beförderungsmitteln bestehende Karawane aus, zog mit ihr nach der Stadt Kâmpîlja, beauftragte zuverlässige Leute mit dem Kauf und Verkauf der Waren und den sonstigen Geschäften und begab sich selbst in Triwikramas Haus.

Triwikrama stand vor ihm auf und erwies ihm die anderen gastlichen Ehren, stellte ihm seinen kostbarsten Besitz, wie Juwelen, Perlen und Korallen, zur Verfügung und bot ihm dann höflich mit eigener Hand einen Sitz, indem er sagte: „Ich[2] freue mich der Ehre Eures Besuches". Dann fuhr er fort: „Bis zu Eurer

---

[1] Samrâdsch, „Herrscher über alle übrigen Könige".

[2] Der Text hat „wir", was Bescheidenheitsplural ist.

Abreiſe ſollt Ihr bei mir wohnen und tun, als wäret Ihr zu Hauſe".

„Komm! Tritt näher! Laß dich auf dieſem Sitze nieder! Ich freue mich, dich zu ſehen. Wie geht's in der Stadt? Und wie kommt's, daß du ſchwach biſt?[1] Weshalb haſt du dich ſo lange nicht ſehen laſſen?" Die alſo aufmerkſam zu einem Freunde reden, welcher in ihr Haus gekommen iſt: nur in deren Haus geziemt es ſich immer mit furchtloſem Herzen zu gehen[2].

Seinem Drängen nachgebend ſpeiſte, ſaß und ſchlief Wriddhidatta in ſeinem Hauſe und gewann dadurch, daß er Triwikramas Gattinnen, Söhnen, Töchtern, Sklaven und Sklavinnen und ſeiner ſonſtigen Umgebung Gewänder, Schmuck und andere unſchätzbare Dinge ſchenkte, dieſe alle für ſich, und beſonders auch die Sklavin Puſchpaſchrî, welche guter Hoffnung war, indem er ihr täglich ſeine Achtung bezeigte und ſie be-

[1] Zu dieſer Stelle ſandte mir im November 1911 Ch. H. Tawney die folgende Bemerkung: „Ich glaube, daß dieſe Worte den böſen Blick abwenden ſollen. Jedesmal, wenn ich von England nach Indien zurückkam, ſagte mein Diener zu mir auf hinduſtaniſch: ‚Der Herr iſt ſehr mager und ſchwach.' Erſt verdroß mich das, aber mit der Zeit lernte ich ſeine Worte verſtehen. Die indiſchen Kindermädchen pflegten von den Kindern, und namentlich von den jüngſten, zu ſagen: ‚Es iſt ſehr ſchwach und mager'." — Vgl. dazu die Bemerkung über die Namen zu unſerer Überſetzung des Ratnatſchûda unten S. 120, Fußn. 1.

[2] Eingeſchobenes Zitat, welches nicht zu Triwikramas Rede gehört.

ſchenkte. So verweilte er vier Monate lang in aller Bequemlichkeit in Triwikramas Hauſe, und die beiden Kaufherren ſchloſſen feſte Freundſchaft miteinander.

Als Wriddhidatta ſeine Ein- und Verkäufe beendet hatte und heimkehren wollte, verabſchiedete er ſich von Triwikrama. Dieſer ſprach:

„Sage ich: ‚Geh nicht!‘, ſo enthalten dieſe Worte eine ſchlimme Vorbedeutung. Sage ich: ‚Geh!‘, ſo iſt dies eine liebloſe Rede. Sage ich: ‚Bleibe!‘, ſo klingt das herriſch. Sage ich: ‚Tu, was dir beliebt!‘, ſo klingt dies wie Gleichgültigkeit. Was alſo kann ich jetzt noch für dich tun? Nun, dies iſt ein höfliches Wort: ‚Denke immer freundlich an mich, bis wir uns wiederſehen!‘

Ihr ſeht dem Aufbruch entgegen, um nach Eurer Stadt zu ziehen, als ſtände dort Euer zweites Haus[1]. Macht mir die Freude und nehmt unter meinen Roſſen, Wagen und Rindern, und was da leuchtet unter meinen vielen Juwelen, und alles was unter meinen Gewändern vorzüglich zum Schmuck geeignet iſt oder irgend etwas anderes, das bei Euch eine Reihe von Tagen die Erinnerung an mich wachhält, als Geſchenk entgegen“.

Wriddhidatta erwiderte: „Mein Freund, was ſich in meinem Hauſe befindet, das alles ſteht dir zu Dienſten.

[1] Triwikrama deutet damit an, daß Wriddhidatta bei ihm vor allem zu Hauſe ſei.

Durch gnädige Briefe wirst du dir immer Anspruch auf meine Dankbarkeit erwerben. Wenn du aber trotzdem so sehr in mich dringst, so gib mir auf meine Reise diese Sklavin Puschpaschrî mit, welche klug ist, die Wünsche errät[1] und Speisen zu kochen, das Bad zu bereiten und andere Dienste zu leisten versteht. Sobald ich meinen Wohnort erreicht habe, soll sie dir schleunigst zurückgesandt werden".

In seiner großen Gefälligkeit sagte Triwikrama: „Ich verehre sie hoch, und da sie die Trennung von mir nicht würde ertragen können, so mußt du sie mir bald zurückschicken". Mit diesen Worten übergab er sie ihm.

Darauf bestieg Wriddhidatta mit ihr einen Wagen und fuhr davon. Als er aber in die Nähe von Udschdschajinî kam, blieb er, ein Verbrechen sinnend, hinter seiner Karawane zurück, stieß an einer menschenleeren Stelle die Sklavin vom Wagen, zerstampfte ihr mitleidslos mit seinen Füßen den Leib und erdrosselte sie. Dann fuhr er aus Furcht vor Bestrafung durch den König schleunigst davon und schloß sich seiner Karawane wieder an. Und als ihn die anderen Mitglieder der Karawane nach der Sklavin fragten, antwortete er, sie sei unter dem Vorwande eines körperlichen Bedürfnisses davongegangen, und er habe sie nirgends finden können, so eifrig er auch nach ihr gesucht habe. Dieselben Angaben machte er in einem Briefe, den er an Triwikrama sandte.

[1] Wörtlich: „Das Herz kennt".

Darauf gelangte Wriddhidatta, frohlockend im Herzen über die Vernichtung seines Feindes, nach seinem Wohnort. Dort ward ihm von seiner Gattin Kautukadêwî eine Tochter Tilôttamâ geboren, welche bald der 64 gesellschaftlichen Künste kundig war.

Nun war aber damals aus dem Leibe der Sklavin die Frucht lebendig herausgekommen; und zu jener Zeit ging eine alte Frau, welche in Udschdschajinî wohnte, aus irgendeinem Anlaß nach einem Dorfe und wanderte auf derselben Straße. In ihrer Gesellschaft aber kamen drei oder vier andere Frauen dorthin.

Als die Alte das lebendige Knäblein sah, rief sie: „Gräßlich! Da hat jemand eine Tschandâla-Tat[1] begangen und diese Frau gemordet. Räuber können das Verbrechen nicht begangen haben; denn das goldene Geschmeide ist nicht gestohlen worden. Weil nun der Wiederaufbau eines herrenlosen Tempels und die Gewährung von Unterhalt an Schutzlose einen großen Schatz guter Werke schafft, so will ich mich dieses Knäbleins annehmen, als wäre es mein eigenes Kind".

Dann nahm die Alte der Sklavin den Schmuck von ihren Gliedern, band ihn in den Knoten ihres Gewandes[2], nahm das Knäblein mit nach Udschdschajinî und berichtete dem König ihr ganzes Erlebnis.

Der König sagte: „Gute Alte, pflege dieses Knäblein,

[1] Die Tschandâla gehören der verachtetsten Kaste an und verrichten Henkersdienste.

[2] Der Gewandknoten dient den Indern als Tasche.

als wäre es mein eigener Sohn, und berichte mir getreulich alles, was ihm bei jeder Gelegenheit begegnet". Sodann ließ der König die Sklavin durch Feuer bestatten.

Nun veranstaltete die Alte ein prunkvolles Fest und gab dem Knäblein den Namen Tschampaka. Für alle Bedürfnisse des Kindes aber sorgte der König. Und nachdem er es unter großem Gepränge in die Schule hatte aufnehmen lassen, erlernte es in ganz wenig Tagen infolge seiner in seinem früheren Dasein erworbenen guten Werke die 72 gesellschaftlichen Künste.

Einst hatte Tschampaka in der Schule bei Rede, Gegenrede, Einwurf und Beseitigung des Einwurfs[1] alle seine Mitschüler überwunden, und als er deswegen mit ihnen in Streit geriet, riefen sie ihm zu: „Du hast keinen Grund, groß zu tun! Du hast ja nicht einmal einen Vater!"

Das betrübte ihn doch etwas in seinem Herzen; er ging nach Hause und fragte seine Mutter: „Mütterchen, wie hieß denn mein Vater?" Da erzählte ihm die Alte wahrheitsgetreu seine ganze Geschichte.

Als er später zum Jüngling herangewachsen war, beschäftigte er sich, einer Weisung des Königs folgend, mit Ein- und Verkäufen und anderen Handelsgeschäften und erwarb dadurch in verhältnismäßig kurzer Zeit ein Vermögen von 140 Millionen Goldgulden. Seine Vor-

[1] d. h. „gelegentlich logischer Übungen".

züge gewannen ihm die Herzen aller Kaufleute, so daß sie mit ihm Freundschaft schlossen.

Eines Tages wollte sich ein mit Tschampaka befreundeter Handelsherr in irgendein in der Nähe von Tschampâ gelegenes Dorf zur Hochzeitsfeier seines Sohnes begeben, und weil er Tschampaka liebte, so nahm er ihn mit. Die Hochzeitsgäste versammelten sich dort, und auch der Handelsherr Wriddhidatta stellte sich ein, den der Brautvater als seinen Freund eingeladen hatte.

Nachdem die feierliche Trauung vollzogen war, blieb die Hochzeitsgesellschaft noch eine Weile beisammen; und so kam es, daß eines Tages der Handelsherr Wriddhidatta den Tschampaka erblickte, wie dieser sich außerhalb des Ortes an einem Teiche die Zähne reinigte. Er dachte: „Wer mag dieser Jüngling sein, dessen Gestalt der eines jungen Gottes gleicht?"

Darauf unterhielt er sich mit ihm eine Weile über Lieder, Gedichte und ähnliche Dinge, und da Wriddhidatta sah, wie klug, schön und einnehmend Tschampaka war, dachte er: „Wenn ein solcher Mann um meine Tochter freite, so könnte ich von Glück sagen. Ich will mich doch nach seiner Familie, seinem Namen, seiner Abkunft, seiner Heimat und seinen sonstigen Verhältnissen erkundigen". Und er fragte ihn nach dem allen. Tschampaka aber berichtete ihm in seiner Herzenseinfalt alles genau so, wie es sich verhielt, und wie er es von der Alten erfahren hatte.

Da dachte Wriddhidatta: „Wehe! Gerade das muß

der Mann sein, den mir die Göttin als künftigen Genießer meines Reichtums verkündet hat. Die Angst hat mich seiner Zeit verblendet, und das Schicksal hat es so gefügt, daß ich nur die Sklavin umgebracht habe, ohne ihr den Leib aufzuschneiden oder durch dieses und andere Mittel die Frucht von ihr zu trennen und zu vernichten. Darum ist er nun so alt geworden. Aber noch ist nichts verloren! Selbst jetzt noch kann ich ihn leicht unterkriegen, solange er hier ist. Ist er erst nach Udschdschajinî zurückgekehrt, so wird er schwer zu bewältigen sein, weil er dort eine Menge Freunde hat. Und was verschlägt mir eine Tat wie die Ermordung eines Mannes? Habe ich doch bereits seine Mutter umgebracht! So häufe sich denn Schlamm auf Schlamm! Mein Kleid ist einmal schmutzig, so kann ich auch einen schmutzigen Mantel tragen. Ich will den Burschen unverzüglich umbringen durch die erste beste List".

Nach dieser Überlegung sagte er zu Tschampaka: „Mein Sohn, bleibe bei mir. In wenig Tagen sollst du Gold verdienen, daß du es nach vielen Zehnern von Millionen zählen kannst. Dann kannst du noch immer in deine Heimat zurückkehren. In Tschampâ stehen viele Waren, z. B. Krapp, niedrig im Preise, weil sie dort massenhaft vorkommen; hier aber sind sie teuer. So gehe denn du und überbringe einen Brief an meinen Bruder; der wird sie dir geben. Du bringst sie dann hierher zum Verkaufe. Wir werden daran 10 Millionen Goldgulden verdienen, mein Sohn! Die Hälfte des

Gewinnes sei dein, die Hälfte mein. Du darfst dich darauf verlassen, daß ich dir in dieser Angelegenheit die lautere Wahrheit sage. Wenn ich's aber andern sage: nun, die Leute sind ja doch alle Schwindler. Geh' ich selbst, so werden meine Leute, welche hier am Feste teilnehmen, auf mich böse sein".

Als Tschampaka das hörte, freute er sich in der Hoffnung auf einen Verdienst von 5 Millionen Gulden. Und beide begaben sich zum Mahle im Hochzeitszelte.

Darauf schrieb Wriddhidatta einen an seinen Bruder Sâdhudatta gerichteten Brief: „Der Überbringer ist ein Schurke, der mich in Gegenwart einer großen Menschenmenge schwer bloßgestellt hat. Mit unhöflichen Worten hat er mich tödlich beleidigt und meine Schwächen ausposaunt. Deswegen hab' ich ihn überlistet und sende ihn dir zu. Sobald er angekommen ist, töte ihn heimlich in einem hinteren, einsamen Zimmer unseres Palastes und wirf ihn in einen Brunnen. Am nächsten Morgen aber schicke mir einen Mann, der mir die Geschichte meldet und sich durch ein Erkennungszeichen ausweist, oder komme schnell persönlich". Dann versiegelte er den Brief und händigte ihn Tschampaka ein.

Dieser aber eilte nach Tschampâ; denn ihm lag sehr daran, die vielen hunderttausend Gulden zu verdienen. Er begab sich nach Wriddhidattas Palast. Als er indessen vom Wagen gestiegen war, war niemand zu Hause. Die Gemahlin des Kaufherrn war zu Besuch

bei Verwandten, und Sâdhudatta war ausgegangen, um Geld für gekaufte Waren zu kassieren. So kam es, daß Tschampaka keine Menschenseele sah, bis er ins Innere der Wohnung gelangt war. Dort traf er die Tochter des Hauses, welche Tilôttamâ hieß, allein beim Ballspiel an und legte ihr den Brief vor. Sie nahm das Schreiben entgegen und sagte höflich zu ihm: „Bindet Eure beiden Pferde im Stalle an und nehmt draußen in der Empfangshalle Platz". Und Tschampaka folgte ihrer Weisung.

Als sie wieder allein war, gab ihr das Schicksal ein, den Brief zu entsiegeln und zu lesen. Sie dachte: „Oh! Da hat mein Vater eine Tschandâla-Tat[1] geplant. Wie konnte er einen solchen Mann, dessen Gestalt der eines Götterjünglings gleicht, und in dem Schönheit mit gewinnendem Wesen verbunden ist, hierher senden, um ihn ermorden zu lassen! Wie herrlich, wenn der Jüngling um mich freien wollte!" Darauf schrieb sie, die Handschrift ihres Vaters nachahmend[2], in aller Eile einen neuen Brief: „Vermählt noch heute abend Tilôttamâ mit dem Überbringer!" Dann trocknete und siegelte sie den Brief, ging zu ihrer Mutter und übergab ihr denselben.

Zur Abendmahlzeit kam Sâdhudatta nach Hause. Tschampaka neigte sich vor ihm und sprach: „Ich bin

[1] S. oben S. 34, Fußn. 1.

[2] Das ist bei der nicht kurrenten indischen Schrift viel leichter, als bei der unseren.

der Überbringer eines Schreibens des Handelsherrn Wriddhidatta."

Da führte ihn Sâdhudatta freundlich ins Haus. Kautukadêwi überreichte den Brief. Alle Mitglieder der Familie versammelten sich zum Abendessen, und Sâdhudatta las den Brief mit lauter Stimme vor. Und da Sâdhudatta und alle Verwandten sahen, wie schön und liebenswürdig Tschampaka war, freuten sie sich sehr über den Inhalt des Schreibens. Sie nahmen mit Tschampaka zusammen das Abendbrot ein; und trotz der geringen Zeit, welche zur Verfügung stand, scheute man keine Kosten, um alles zur Hochzeit Nötige zu beschaffen. Mehr als tausend Bewohner der Stadt hatten sich im Nu versammelt, und unter großem Festesgepränge reichten die beiden jungen Leute einander die Hand. Am Morgen aber liefen die Glückwünsche zu Tausenden ein.

Inzwischen hoffte der Kaufherr Wriddhidatta, seine Absicht endgültig erreicht zu haben, und sehnte frohen Herzens die Ankunft eines Mannes aus seinem Wohnort herbei, der ihn dazu beglückwünschen sollte.

Statt dessen aber kam jemand aus Tschampâ und erzählte ihm alles, wie es sich ereignet hatte. Da kam es wie ein bohrender Kopfschmerz über ihn. Nirgends fand er auch nur einen Augenblick Erheiterung, und so reiste er nach seinem Wohnort ab. Er fand sein Haus angefüllt mit allen Bürgern der Stadt und mehr als tausend Handelsherren, welche zum Mahle geladen waren; und

das verdoppelte den brennenden Schmerz in seinem Herzen. Sein Bruder aber neigte sich vor ihm und sprach: „Ich bin deinem Befehle nachgekommen, so schnell ich konnte."

Der Kaufherr ließ sich nichts merken, und obwohl er in seinem Herzen tief bekümmert war, sprach er seinem Bruder seine freudige Anerkennung aus. Später aber, als die Hochzeitsfeier ihr Ende erreicht hatte, sagte er zu ihm: „Du voreiliger Mensch! Was hast du da angerichtet!" Sein Bruder entgegnete: „Ich weiß nicht, was du sagen willst. Hier ist der Brief, der von dir eingegangen ist." Und als Wriddhidatta den Brief sah, da tadelte er nur sich selbst als das Gefäß der Sünden, die er in seinem früheren Dasein begangen hatte[1].

Aus jenem Dorfe aber kehrte die ganze Schar der Freunde Tschampakas, welche von seiner Vermählung gehört hatte, mit der dortigen Hochzeitsgesellschaft nach Udschdschajinî zurück, erzählte seiner alten Pflegemutter von Tschampakas Hochzeit und wünschte ihr Glück dazu. In der ganzen Stadt Tschampâ aber erfreute Tschampaka, da er sich in kurzer Zeit die allgemeinste Beliebtheit erworben hatte, wie ein alter Freund und Wohltäter alle Bewohner.

Einst zur Winterszeit stieg Tilôttamâ um Mitternacht

---

[1] Er glaubt, die wunderbare Verwandlung des Inhaltes seines Briefes sei eine Folge seiner eigenen, in einer früheren Existenz begangenen Sünden. (°mâtram § 54 der Ausgabe ist Druckfehler für °pâtram.)

aus dem dritten Stockwerk herunter und hörte dabei, wie im Schlafgemach des zweiten leise Stimmen sich berieten. Sie dachte: „Das ist doch des Vaters Stimme!“ und spitzte das Ohr.

„Liebe Frau! An der Änderung des Briefes ist nur das Schicksal schuld. Diesen Schwiegersohn betrachte ich geradezu als meinen Feind, da er von niedriger Herkunft ist; und der soll einst der Herr meines Hauses werden! Das darf nicht geschehen. Mische ihm also Gift in seine Speise oder in seinen Trank. Laß dein Herz nicht durch Mitleid mit deiner Tochter betören! Töchter können wir noch viele haben. Keiner hat noch seine Familie auf Töchter gegründet.“

Kautukadêwî versprach, dieser Weisung des Handelsherrn zu folgen[1], Tilôttamâ aber, die alles gehört hatte, war wie vom Blitze getroffen. Sie kehrte nach dem dritten Stockwerk zurück und dachte: „Teile ich diesen Anschlag meinem Gatten mit, so tötet er meinen Vater. Tu ich's nicht, so muß mein Gemahl sterben Ich stehe wie zwischen Tiger und Abgrund. Was soll ich anfangen?“

Da kam ihr ein lichtvoller Gedanke, und sie sagte zu Tschampaka: „Herr, kraft meiner Kenntnis der Vorzeichen ist es mir zur Gewißheit geworden, daß du in den kommenden zwei Monaten in großer Gefahr

[1] Das ist nicht auffällig, da in Indien der Ehemann „die einzige Gottheit“ ist, die eine Frau verehren soll. Sie hat also seiner Weisung unbedingt zu folgen, auch wenn sie dadurch ein Verbrechen begeht.

ſchwebſt. Speiſe darum bis zum dritten Monat nicht hier im Hauſe. Selbſt den Betel, den dir die Bewohner reichen, darfſt du nicht genießen. Beköſtige dich im Hauſe eines Freundes!"

Solche und ähnliche Weiſungen gab ſie ihm, und Tſchampaka verſprach ihr zu folgen, und tat es auch. Er kam ſtets zeitig nach Hauſe und ſchlief immer im dritten Stockwerk. Sobald der Tag graute, ging er aus. In der Stadt bewegte er ſich nur in einer Umgebung vieler Menſchen, nicht allein, und niemandem ſchenkte er Vertrauen. Er dachte: „Wriddhidatta hat mir etwas anderes geſagt, als er durch ſeinen Bruder hat ausführen laſſen. Das muß irgendeinen Grund haben." Und ſo lebte er wie jemand, der da weiß, daß er in beſtändiger Gefahr ſchwebt.

Als der Handelsherr noch immer keine Nachricht von Tſchampakas Tod erhielt, ſagte er einſt zu ſeiner Gattin: „Was ſoll das heißen, Frau, daß du die Weiſung deines Gatten ſo kühl aufnimmſt?"

Sie entgegnete: „Herr, was kann ich tun? Als hätte er einen Wahrſager getroffen, ſo hält er ſich nur draußen auf und ißt nur draußen, Auch genießt er kein Getränk, welches aus unſerem Hauſe ſtammt. Wie ein Krieger auf einem Fehdezug kehrt er immer nur mit einer Bedeckung wohlgewappneter Söldner heim. Dann aber hält er ſich nur im dritten Stockwerk auf."

Der Kaufherr dachte: „Ich muß ihm durch ein anderes Mittel beikommen." Darauf gab er den Söldnern,

welche seine Lagerräume bewachten, die Weisung: „Bringt meinen Schwiegersohn um durch List oder Gewalt; dann will ich jedem von euch 100 Goldgulden geben".

In ihrer Habgier versprachen sie es zu tun. Sie paßten fortwährend auf eine Gelegenheit, ohne sie indessen zu finden. So verstrich ein halbes Jahr.

Eines Nachts, als irgendwo in der Stadt ein Schauspiel aufgeführt wurde, blieb Tschampaka durch die Macht des Verhängnisses lange außen; und die in seinem Dienste stehenden Söldner waren gleichfalls durch Schicksalsfügung jeder in seine Wohnung zurückgekehrt. So machte sich denn Tschampaka um Mitternacht ganz allein auf den Heimweg. Als er aber in einer Halle inmitten des Hauptportals[1] die vielen Lagerstätten sah, die für Gäste bereitet waren, dachte er: „Ich schlafe gleich hier. Warum soll ich mitten in der Nacht erst Lärm schlagen, um mir die Tür öffnen zu lassen?"

Er legte sich also an Ort und Stelle auf eine Lagerstatt und sank in wohligen Schlummer.

Sobald die mit der Bewachung der Lagerräume betrauten Männer merkten, daß er dort schlief, kamen sie mit erhobenen Schwertern alle herbei, um ihn zu ermorden. Da aber dachten sie: „Vorsicht! Da seit dem

[1] Die Hauptportale befinden sich in indischen Palästen in hohen geräumigen Türmen, die über ihnen in der Form abgestumpfter, mit allerlei Statuen bedeckter Pyramiden emporragen.

Auftrage unſeres Herrn eine lange Zeit verſtrichen iſt, ſo könnte er möglicherweiſe jetzt anderen Sinnes geworden ſein; denn wiederholt hat er ſeinen Auftrag nicht. Wir wollen doch den Kaufherrn erſt noch einmal fragen. Der da ſchläft ja hier in der Nähe. Wir wollen nicht den Fehler begehen, daß wir unbedachtſam handeln."

So gingen ſie denn alle zu dem Handelsherrn, um ihn zu fragen. Der Kaufherr rief: „Ich hab's euch doch ſchon hundertmal geſagt: bringt ihn um! Was zaudert ihr? Schnell ſchnell!"

Sie verſprachen, ſeine Weiſung zu befolgen, und gingen hin. Inzwiſchen aber war Tſchampaka von Wanzen, welche an ihm handelten, als wären ſie in einer früheren Exiſtenz ſeine Verwandten geweſen, aus dem Schlafe geweckt worden, war aufgeſtanden, nach dem Hauſe eines Freundes gegangen und hatte ſich dort im Dachpavillon ſchlafen gelegt. Die Wächter erſchraken ſehr, als ſie ihn nicht mehr erblickten, liefen auseinander, ihn zu ſuchen, und entfernten ſich alle, um in den Außenhallen des Portals nachzuſehen.

Nachdem aber der Kaufherr den Mordbefehl gegeben hatte, ſtand er ſelbſt auf und ging in das Portal, um ein Zaudern der Mörder zu verhindern. Als er aber nichts ſah als die leeren Lagerſtätten, ſagte er: „Hat ſich mein Feind entfernt? Oder haben ſie ihn getötet und ſind gegangen, die Leiche hinauszuwerfen?"

So von Sorgen gepeinigt, legte er ſich auf eine der Lagerſtätten nieder und verhüllte ſein Geſicht.

Inzwiſchen kamen die Wächter zurück, nachdem ſie Tſchampaka draußen nicht hatten entdecken können, und da ſie den Handelsherrn, der ſeinen Körper mit ſeinem Mantel bedeckt hatte, für ſeinen Schwiegerſohn hielten, ſo hieben ſie alleſamt mit ihren Säbeln auf ihn ein, bis er tot war, und warfen ſeinen von den Waffen zerhauenen, blutüberſtrömten Leichnam in einen Brunnen vor dem Portal.

Froh in der Hoffnung, den Reſt zu dem bereits erhaltenen Gelde zu bekommen, ging jeder von ihnen auf ſeinen Poſten[1] und war mit ſeiner Tat zufrieden. Als dann die Bürger am Morgen die Leiche auf dem Waſſer ſchwimmen ſahen, brachen ſie alle in Tränen aus; und die Mörder geſtanden vor den Leuten ihre Tſchandâla-Tat[2]. Den Bruder des Kaufherrn aber überwältigte die Trauerkunde, ſo daß er am Herzſchlag ſtarb.

Als ſich nach der Beſtattung beider der Schmerz der Verwandten gelegt hatte, machten ſie Tſchampaka zu dem von der Gottheit verkündigten Herrn der 960 Millionen. Er ſelbſt ließ aus Udſchdſchajinî ſeine alte Pflegemutter und ſeine eigenen 14 Millionen Gulden kommen und lebte in Tſchampâ herrlich und in Freuden.

Er war nun ein ſteinreicher Handelsherr geworden. Infolge der in ſeinem vorigen Erdendaſein geſammelten guten Werke beſaß er 960 Millionen in ſeinem Schatze, 960 Millionen in ſeinem Geſchäft, 960 Millionen an

[1] oder: „nach Hauſe."
[2] S. oben S. 34, Fußn. 1.

Zinsen, 1000 Schiffe, 1000 Wagen, 1000 Häuser, jedes sieben Stockwerke hoch, 1000 Markthallen, 1000 Warenspeicher, 500 Elefanten, 5000 Rassepferde, 500 Leibwächter, die ihm stets zur Seite gingen, 5000 andere Soldaten, 1000 Kamele, 100000 Lastochsen, 10000 andere Ochsen, 100 Rinderstationen, jede zu 1000 Rindern, und 10000 in seinen Diensten stehende Kaufleute. Für seines Leibes Bedürfnisse gab er täglich 100000 Gulden aus. Beständig aber spendete er an Almosen für Betrübte, Schutzlose und andere 100000 Gulden. Durch den Verkehr mit Dschaina-Mönchen ward er ein Verehrer des höchsten Arhat[1]. Er ließ 1000 Tempel bauen; und zu Hunderttausenden ließ er Dschina-Statuen fertigen aus Stein, Gold, Silber, Messing, Kristall, Koralle und anderen Stoffen. Indem er so in Genüssen schwelgte, wie sie selbst den Göttern kaum erreichbar sind, und indem er die für die Laien geltenden religiösen Gebote befolgte, verging eine lange Zeit.

Einst kam ein allwissender Geistlicher[2] dorthin, dessen Predigt er hörte; und da in Tschampaka ein Zweifel aufgestiegen war, so fragte er den Geistlichen:

„Heiliger Mann, welche gute Tat habe ich in meinem früheren Dasein getan, daß mir solche Glücksgüter zu-

[1] Des letzten Dschina, den die nach ihm benannten Dschaina als Erlöser verehren.

[2] Ein Kewalin. Über die Dschaina und ihre Lehre werden wir in der Einleitung zu unseren „Ausgewählten Erzählungen aus den Werken Hemtschandras“ berichten.

gefallen sind? Und welche Sünde hat der Kaufherr Wriddhidatta begangen, daß er, trotzdem er alle Kniffe anwendete, um zu sparen, 960 Millionen Gulden verloren hat? Und durch welche Tat habe ich es verschuldet, daß ich meinen Vater nicht kenne? Und wie konnte die Alte mir soche Liebe entgegenbringen? Und wodurch ist die Feindschaft des Handelsherrn gegen mich verursacht, dem ich doch nichts zu Leide getan habe?" Der Geistliche sprach:

Früheres Erdendasein der Hauptpersonen.

In einem der Stadt Sumêlakâ benachbarten Asketenhain lagen zwei Asketen, Bhawadatta und Bhawabhûti mit Namen, eifrig der schwersten Kasteiung ob, indem sie sich nur von Knollen und Wurzeln nährten, sich den fünf Feuern[1] aussetzten, badeten, Rauch einatmeten und mehr dergleichen taten. Der erste war unehrlich, der zweite ehrlich. Beide wurden nach ihrem Tode zu Jakscha[2]. Als dann Bhawadatta wieder ins Menschendasein herabgeglitten war, wurde er in Unrechtsstadt als Kaufmann Trugsinn geboren. Bhawabhûti dagegen ward in der Stadt Pâtaliputra[3] als Krieger[4] namens Mahâsêna geboren. Er war reich, von Natur ehrlich und immer mildtätig.

[1] Vier Feuern, welche sie um sich erhalten, und der Sonne über sich. [2] Eine niedere Götterklasse.

[3] Heute Patnâ an der Gangâ in Behar.

[4] D. h. als Angehöriger der Kschatrija-Kaste, des indischen Kriegsadels.

Einſt nahm dieſer ſeine koſtbarſte Habe und begab ſich auf eine Wallfahrt. Auf ſeiner Wanderung gelangte er nach Unrechtsſtadt. Dort hinterlegte er im Hauſe des Großkaufmanns Trugſinn den Beutel mit ſeinem Vermögen, in welchem ſich fünf Juwelen befanden. Dann zog er nach einem Wallfahrtsort weiter. Der Kaufmann unterſuchte den Beutel und fand in ihm fünf Edelſteine, deren jeder 100000 Gulden wert war. Die Habgier packte ihn; er verpfändete im Hauſe eines andern Kaufmanns den einen Edelſtein und ließ ſich für den Erlös von 100000 Gulden ein ſtolzes Wohnhaus bauen. Die übrigen vier Edelſteine behielt er in ſorgſamer Verwahrung.

Mahâſêna kam von ſeiner Wallfahrt zurück und ging in das Haus des Handelsherrn, um dieſen um ſeinen hinterlegten Beutel zu bitten. Der Handelsherr aber ſagte: „Wer biſt du? Wann biſt du hier geweſen? Ich kann mich nicht auf dich beſinnen. Ihr müßt mich mit einem andern verwechſeln, weil Ihr zu mir kommt. Denn wir verwahren für niemand etwas auf".

Was dem Kaufmann heimlich gegeben worden, das leugnet er ab; und bei dem, was man ihm im Vertrauen (d. h. ohne Quittung) gegeben hat, erhebt er Zweifel; und bei Kauf und Verkauf betrügt er; und trotzdem nennt ihn die Welt gut[1].

[1] sâdhu adj. = „gut", ſubſt. = „Kaufmann". Es liegt ein Wortſpiel vor.

Eine Kleinigkeit durch falsches Maß, eine Kleinigkeit durch Zinsen, dann eine Kleinigkeit durch Klugheit[1] und eine Kleinigkeit durch falsches Gewicht: eine Kleinigkeit nach der andern bringen die Kaufleute an sich und werden so zu Dieben, die ihr Gewerbe vor aller Augen treiben[2].

Da ging Prinz[3] Mahâsêna von dannen und wußte nicht, was er tun sollte.

Als er an das Tor des Königsschlosses gekommen war, fragte er einen Mann: „Guter Mann, wer ist hier König?" Der antwortete: „Dies ist Unrechtsstadt. In ihr herrscht gegenwärtig König Unbedacht. Zuchtlos ist Richter, Allräuber ist Polizeichef, Allschlinger ist Kanzler. Dummheitshauf ist der oberste Asket. Wesenverseucher ist Arzt, Familiengift seine Medizin[4]. Steinstürzer ist Astrolog[5]. Trugsinn ist Großkaufmann. Listenhort ist Hetäre".

Als der Prinz das hörte, dachte er: „O weh! Meine Juwelen sind hin!"

Da kam eine Witwe von mittleren Jahren in rotem

---

[1] Durch kluge Ausnützung der Umstände.

[2] Diese Strophen sind Zitate und gehören natürlich nicht zu den Worten des Kaufmanns.

[3] Diesen Titel führt er als Angehöriger der Kschatrija-Kaste. Die Angehörigen dieser Kaste heißen auch râdschaputrâh, „Königssöhne".

[4] Er vergiftet ganze Familien.

[5] Er bewirkt also Steinregen und ähnliches, statt es abzuwenden.

Kleid mit aufgelöstem Haar weinend heran und ging in des Königs Audienzsaal; und Mahâsêna folgte ihr.

Als der König sie fragte: „Warum weinst du?", sagte sie: „König, ich bin die Mutter eines Einbrechers und wohne in deiner Residenz. Mit niemand hadre ich und gehe in niemandes Haus".

Der König, für sich: „Ei, welch trefflicher Charakter!" Dann sagte er wieder laut: „Weiter! Weiter!"

Die Frau sagte: „Heute, o König, ging mein Sohn, um ein Loch in das Haus des Kaufherrn Dêwadatta zu brechen. Weil aber die Mauer nicht fest war, so stürzte sie auf ihn nieder; und da ist mein Sohn gestorben. Nun seid Ihr, o Herr, meine einzige Zuflucht. König, ich bin alt geworden und hatte nur diesen einen Sohn. Nun bin ich meiner Stütze beraubt. Wer wird mich jetzt mit Kleidung und anderen notwendigen Dingen versorgen?" Und indem sie dies sagte, weinte sie laut.

Der König sprach: „Mütterchen, ich werde in allem für dich sorgen. Laß ab von deinem Kummer". Mit diesen Worten erwies er ihr Ehre[1] und entließ sie.

Nun ließ der König den Großkaufmann Dêwadatta kommen und fragte ihn: „Elender! Warum hast du die Mauer deiner Wohnung nicht fest bauen lassen?" Der Kaufmann sprach: „König! Da ich dem Baumeister und den Werkleuten so viel Geld in Fülle habe zukommen lassen, als sie begehrten, so kann nur der Maurer wissen, was hier versäumt worden ist".

[1] D. h. er beschenkte sie.

Als der Maurer vorgeführt wurde, sagte er: „Herr, trotzdem ich ganz darein vertieft war, unter Anlegung des Senkbleis die Mauer zu schichten, sah ich Dêwadattas jugendschöne Tochter, die ihren Schmuck angelegt hatte und ein mit unenthülstem Reis[1] gefülltes Gefäß trug. Während ich meinen Blick auf sie gerichtet hatte, habe ich die Ziegel nicht ordentlich verbunden. Mich also trifft keine Schuld".

Der König ließ auch die Jungfrau kommen, und diese sprach: „König, ich wollte nach Hause gehen. Da aber sah ich einen nackten Bettelmönch[2], und aus Scham machte ich einen Umweg. Was habe also ich verbrochen?"

Der Mönch ward gerufen und sprach: „König! Durch Euren Schwiegersohn, der mit einem Pferde die verschiedenen Gangarten übte, kam ich ins Straucheln und dadurch in den Bereich ihrer Blicke".

Der Schwiegersohn wurde geholt und sprach: „Herr, da trifft mich keine Schuld. Hier hat sich nur das Schicksal vergangen, welches mir diesen Gedanken eingab".

Da sagte der Landesherr: „Heda! Ihr Minister! Schafft mir schnell das Schicksal zur Stelle, welches sich so vergangen hat! Ich sehe keinem ein Unrecht nach".

Die Minister aber waren Schelmen und sprachen: „Herr! Das schuldige Schicksal hat sich gleich damals

[1] Zu religiösen Zärimonien verwendet.
[2] Einen Digambara-Mönch.

aus Furcht vor dir geflüchtet, und niemand weiß, wohin. Wir werden nach allen Richtungen Leute aussenden. Durch deine gewaltige Herrscherglut wird es bald gefesselt sein und dir vorgeführt werden. Und dann werden wir's gleich erfahren, wer schuldig ist". Da sagte der König: „Soll das Schicksal frei ausgehen?" Und mit diesen Worten entließ er alle und ging in sein Gemach, um zu speisen.

Da dachte Mahâsêna: „O weh! Ich habe die Pflichtauffassung des Königs geprüft. Meine Juwelen sind unrettbar verloren. Was hilft da alles Jammern? Wenn ich viel unternehme, muß ich wohl gar noch für mein Leben fürchten".

Darauf ging er in seiner Mutlosigkeit ins Haus der Hetäre Listenhort und erzählte ihr die ganze Juwelengeschichte. Sie faßte Mitleid mit ihm und sprach: „Laß nur den Mut nicht sinken, mein Guter! Deine Juwelen sollst du wieder haben".

Sodann verpackte sie die größten Kostbarkeiten ihres Hauses, Juwelen zu Tausenden, in einen Korb, nahm seidene Gewänder, Kampfer, Moschus, Perlen, Korallen und ähnliche Dinge, alles in Bündel geschnürt, bestieg eine Kamelsstute, begab sich in Begleitung von drei oder vier Frauen, welche den Korb und das übrige trugen, in das Haus jenes Kaufmanns und sagte:

„Kaufherr! Meine Schwester in Wasantapura ist schwer erkrankt, und die Lebensgeister stehen ihr schon in der Kehle. Ich bin reisefertig und will mich zu ihr

begeben. Inzwischen, Freund, mögen diese Kleinodien, der Kampfer und alle die übrigen Gebrauchsgegenstände, in deinem Hause bleiben. Stirbt meine Schwester, so werde ich ins Feuer gehen[1], und du magst alles dies für religiöse Zwecke ausgeben". Und der Kaufherr, von seiner Habsucht überwältigt, versprach, es zu tun.

In diesem Augenblicke trat der Verabredung gemäß Mahâsêna herein und forderte seine Juwelen. Da der Handelsherr nach den vielen Schätzen der Hetäre lüstern war, sagte er, um seine Ehrlichkeit zu beweisen: „Nimm sie entgegen!" Und er holte vier Juwelen und händigte sie ihm ein. Mahâsêna aber forderte das fünfte Juwel. Da sagte der Handelsherr zu seinem Sohne: „Mein Sohn! Den fünften Edelstein habe ich in Dhanâwahas Haus hinterlegt. Bringe ihn und verpfände dafür unser Haus".

Der Sohn tat, wie ihm geheißen, brachte den Edelstein und überreichte ihn dem Mahâsêna.

Jetzt kam — gleichfalls der Verabredung gemäß — ein Mann ganz atemlos hereingestürzt und beglückwünschte die Hetäre: „Mutter! Deine Schwester ist vom Tode gerettet. Die Krankheit ist aus ihrem Leibe gewichen. Du brauchst nicht zu ihr zu kommen. Dies zu melden, bin ich gesandt". Und in ihrer Freude darüber, daß sie ihren Juwelenkorb und ihr anderes Gut wieder nehmen und nach Hause senden konnte, begann die Hetäre

[1] D. h. so werde ich mich mit der Leiche meiner Schwester auf dem Scheiterhaufen verbrennen.

zu tanzen und rief: „Meine Schweſter iſt vom Tode gerettet!“ Und auch Mahâſêna tanzte; hatte er doch ſeine Juwelen wieder!

Da begann auch der Handelsherr zu tanzen, und jemand fragte: „Die Hetäre tanzt, weil ihre Schweſter gerettet iſt; und Mahâſêna, weil er ſeine Juwelen wieder hat. Aber Ihr, Handelsherr, warum tanzt denn Ihr?“

Der Handelsherr ſagte: „Ei! Ich habe die ganze Welt betrogen und bin ſelbſt noch von keinem betrogen worden. Daß ich jetzt aber von dieſer betrogen worden bin, darum tanze ich“.

Da lachten ihn alle Leute aus und ſagten: „Die Juwelen ſind hin, ſein Haus hat er dahingegeben, und auch die Hetäre hat ihre Juwelen zurückgenommen; famos, daß auch er endlich einmal angeführt worden iſt!“ Und der Kaufherr ward tiefbekümmert, und aus Überdruß an der Welt wählte er das Leben eines Asketen.

Darauf machte ſich Mahâſêna auf die Rückreiſe nach ſeinem Wohnort, an welchem er nach einiger Zeit anlangte; und fortan lebte er glücklich infolge des Beſitzes ſeiner fünf Juwelen.

Einſt trat in jener Gegend eine zwölfjährige Hungersnot ein. Viele Menſchen ſtarben Hungers. Einige gingen in die Fremde. Der Vater verkaufte ſeine Söhne ſchon um ein Mäßchen Korn. Aller Orten ſah man die Leichen armer Menſchen liegen. In ſolcher Zeit fühlte Mahâſêna Mitleid, und gläubig ſpendend rüſtete er Hoſpitäler aus. Darinnen wurden die Betrübten, die

Schutzlosen, die Armen und andere gespeist und die Kranken geheilt. In allen vier Himmelsgegenden wurde unter Trommelwirbel verkündet, daß niemand von der Speisung ausgeschlossen sein sollte. Und Leute, die vorher reich gewesen und nun verarmt waren, wurden gleichfalls getröstet durch heimliche Schenkung von Getreidebündeln und anderen Gaben.

Auch eine schutzlose Frau, deren ganzer Körper sich vor Hunger mit Beulen bedeckt hatte, kam in sein Hospital und aß. Da aber das Feuer ihres Magens[1] nicht mehr stark war, so konnte sie das Genossene nicht verdauen und ward sehr krank. Von Mitleid gerührt, führte Mahâsêna sie in sein Haus und ließ durch geschickte Ärzte ihre Krankheit bekämpfen; und wirklich gesundete ihr Leib. Ebenso aber spendete Mahâsênas Gattin, welche Gunasundarî hieß, aller Orten mitleidige Almosen und speiste die Betrübten, die Schutzlosen und andere, indem sie ihnen die Speisen mit eigenen Händen auftrug.

Infolge der mitleidigen Almosen wurde Mahâsênas Seele zu dir, dem Kaufmann Tschampaka. Gunasundarî ward nach ihrem Tode zu Tilôttamâ. Die alte Frau, die du gepflegt hast, wurde nach ihrem Tode zu derjenigen, die jetzt betagt ist und dich von deiner Kindheit an mit Liebe gepflegt hat. Der Kaufmann Trug-

[1] Die Verdauung betrachtet der Inder als ein Kochen, welches durch ein im Bauche befindliches Feuer bewirkt wird.

ſinn aber wurde, weil er ſich dem Asketenleben ergab, zum Kaufmann Wriddhidatta. Weil er dir aber deine Juwelen entwendet hatte, ſo mußte er dir ſein 960 Millionen betragendes Vermögen überlaſſen. Denn:

Die allergeringſte (oder: allerſchlimmſte) Folge von Mord, Tötung, Ausſtreuung von Verleumdungen, Stehlen fremden Gutes uſw. verzehnfacht ſich bei jeder Wiederholung.

Und bei Haß gegen einen Dſchina dürfte die Folge hundertfach, 100 000 × 10 000 000 fach, oder 10 000 000 × 10 000 000 fach ſein, oder noch vielfältiger.

Damals aber haſt du den Kaufherrn Trugſinn gedemütigt. Dadurch iſt die Feindſchaft in eurem jetzigen Daſein entſtanden. In deinem Daſein als Mahâſêna warſt du ſtolz auf deine Familie[1]; darum biſt du als Sohn der Sklavin des Kaufherrn Trivikrama in der Stadt Kâmpîlja geboren worden."

Als Tſchampaka ſo über ſein früheres Erdendaſein aufgeklärt worden war, nahm er mit ſeiner Gemahlin die Weihe, lebte als Mönch und gelangte in den Himmel. In Mahâwidêha[2] aber wird er dereinſt erlöſt werden.

---

[1] Als Kſchatrija; ſ. oben S. 50 nebſt Fußn. 3.

[2] Ein paradieſiſches, von Menſchen bewohntes Land, das, in der Mitte der Dſchambû-Inſel gelegen, als Aufenthaltsort der dahingeſchiedenen Dſchina und anderen Seligen gilt. Die Dſchambû-Inſel iſt kreisförmig und liegt auf der Mitte der Erde.

Pâla und Gôpâla

von

Dschinakîrti

Wer seine Sinne bezähmt und sich an dem glückverleihenden Spiele der Keuschheit erfreut, für den ist der Weg nicht allzuweit, welcher zu einem Dasein als Götterkönig oder als anderes glückliches Wesen führt.

Auch Familienväter[1], welche stets darauf bedacht sind, keusch zu leben, werden glücklich, wie Pâla und Gôpâla.

Wer ferner beim Fasten[2] festen Herzens bleibt, selbst wenn ihn Götter in Versuchung führen, dem ist das Glück der Erlösung nicht fern, wie Pâla und Gôpâla.

Wer aber die Mönche auch nur ein wenig betrübt, welche ihre Gelübde treu befolgen, der muß in einem folgenden Dasein schlimme Leiden erdulden, wie Pâla.

Wer sich ferner gegen irgend welche Wesen vergeht, dem verursachen sie nach ihrem Tode, selbst

[1] Im Gegensatz zu den Mönchen, deren Pflicht strengste Enthaltsamkeit erfordert, ist für den Familienvater Keuschheit gleichbedeutend mit ehelicher Treue.

[2] Im Fastengelübde verpflichtet sich der Laie, an den Fasttagen, d. h. am 8., 14., 15. oder sonst einem Tage zu fasten und sich anderweitige Entbehrungen aufzuerlegen (Jacobi, ZDMG. 60, 525).

wenn sie dann seine Verwandten werden, infolge der früheren Feindschaft Leiden, wie den Brüdern Pâla und Gôpâla.

Wenn dagegen körperliche Wesen auch nur ein kleines religiöses Werk tun, wie die Verneigung vor Göttern und dergleichen, so verleiht ihnen dies die Königswürde oder allerlei anderes Glück, wie Pâla und Gôpâla.

Mit diesen hatte es folgende Bewandtnis.

In unserem Indien liegt die Stadt Udschdschajinî, welche selbst vor Indras Himmel den Vorzug verdient; scheint sie doch aus den Extrakten der Herrlichkeit aller andern Städte gebildet zu sein.

In dieser Stadt herrschte einst ein König Mahâsêna, an Heldentum dem Gotte Wischnu vergleichbar; und da seine gewaltigen Heeresmassen die Welt erfüllten, so glich er auch dem Kriegsgotte Skanda.

Seine erste Gemahlin, deren Vorzüge in aller Munde waren, war die gekrönte Königin Surasundarî[1]; seine zweite Gattin aber hieß Mahâlakschmî.

Surasundarî hatte zwei Söhne namens Pâla und Gôpâla. Beide waren schön, verständig, gewandt in allen gesellschaftlichen Künsten und bekundeten in allem, was sie taten, ihre höfische Erziehung.

Wiewohl des Königs Majestät der Majestät Indras glich, des Fürsten der schlummerfreien Götter, so war er doch dem Schlafe unterworfen. Und darum sah er

[1] Der „gekrönten Königin" unterstehen alle anderen Gemahlinnen des Königs.

einſt im Traume, wie eine kopfloſe Geſtalt in ſeinen Palaſt hereinkam und dabei tanzte ohne Unterbrechung.

Voller Unruhe im Herzen über ſeines Traumes Bedeutung erwachte er und berichtete ſeinem Kanzler von Anfang bis zu Ende, was er im Schlafe geſehen hatte. Da drangen auch in des Kanzlers Herz einem Speere gleich Zweifel und Furcht; er ließ gelehrte Traumdeuter kommen und fragte ſie um Rat.

Die Kenner der Traumlehre ſannen in ihren Herzen nach, befragten und berieten ſich untereinander und kündeten darauf dem König die Bedeutung des Traumes:

„Des Traums Gewalt, o Fürſt, droht dir ſamt deinen Söhnen einen Monat lang Gefahr. Vernimm das Mittel zu deinem Schutz! Gib für einen Monat den Beſitz deines Reiches auf, Beherrſcher der Menſchen, verlebe dieſe Zeit im Walde und beſchäftige dich nur mit religiöſen Gedanken. Deine beiden klugen Söhne, Pâla und Gôpâla, ſollen dir zur Seite bleiben, religiöſe Werke übend und das Schwert ohn' Unterlaß in ihren Händen führend. Sorgſam ſollen ſie dich behüten vor der Gefahr, welche dir von Dämonen und andern Unholden droht, und ſollen ſich mit gewaltigen, gerüſteten und ſtets gefechtsbereiten Streitern umgeben. In dieſem Zuſtand ſollt ihr verharren, neunzehn Tage lang. Vernimm, o Fürſt, was dann zu tun iſt. Deine beiden Söhne ſollen ſich wie Bhilla[1] kleiden und ſollen unter

[1] Die Urwälder bewohnende Wilde, heute Bhil genannt.

wunderbaren Tänzen in der Abenddämmerung ihren Palaſt betreten. Du dagegen ſollſt erſt wieder in die Stadt einziehen, wenn ſich der Monat erfüllet hat. Tut ihr das alles, ſo wird die Gefahr an euch vorübergehen, welche dich und deine Söhne bedroht."

Als der König das vernommen hatte, entließ er die Traumdeuter, übergab ſeinem Kanzler ſein gewaltiges Reich, zog ſelbſt in den Wald und wohnte dort, in Keuſchheit lebend, nur Früchte genießend, im Schweigen verharrend ſamt ſeinen Söhnen und von trefflichen Kriegern umringt, welche gerüſtet blieben und die Waffen ſtets zum Gebrauch bereit hielten. Als aber der neunzehnte Tag gekommen war, tanzten ſeine beiden Söhne in Bhillakleidung am Abend in ſein Schloß.

Bei dieſer Gelegenheit gewahrte Mahâlakſchmî die wunderbare Anmut der beiden, und heftige Begierde ergriff die Königin. So ſchmählich erniedrigt den Menſchen die Verblendung! Zur Sünde willig und bar aller Scham ſandte ſie eine in allen Ränken gewandte Zofe mit einer Botſchaft zu Pâla. Die Dienerin trat zu ihm, als er allein war und der Tag zu Rüſte ging, und ſprach zu ihm:

„Eine große Schlange hat deiner Hoheit Mutter Mahâlakſchmî gebiſſen[1]. Komm zu ihr und verſuche, ſie durch ein Gegenmittel zu heilen!"

[1] Alle Frauen eines Mannes gelten für alle ſeine Kinder als Mütter.

Und Pâla eilte, ohne zu säumen. Arglos neigte er sich vor Mahâlakschmî und sprach zu ihr:

„Trinke diesen Heiltrank, liebe Mutter; dann wird der Schmerz vergehen, welchen dir das Gift bereitet!"

Da ließ die Königin durch eine Dienerin die Tür verschließen und sagte zu ihm:

„Die Schlange, welche mich gebissen hat, heißt Liebe; ihr Biß hat mir die Besinnung geraubt. Besprenge mich denn mit den Nektargüssen der Umarmung deines Leibes. Das wird mir schnell das Leben wiedergeben. Du bist mein Herr: mein Leben steht in deiner Hand."

Kaum hatte Pâla ihre Worte vernommen, die ihm wie Donnerkeile in die Ohren fuhren, so sprang er zum Fenster hinaus und kehrte in sein Gemach zurück. Er erzählte seinem Bruder Gôpâla, was ihm begegnet war, und beide stellten Betrachtungen an in ihren Herzen über der Frauen Wandel[1]:

„Wenn die Liebe die Schönen verblendet, so sehen sie nicht mehr ihre hohe Stellung, nicht mehr die Gebote des Edelsinns und der Freigebigkeit, noch ihre Würde und das, was ihnen selbst und andern frommt.

Ein zügellos auf einen Mann entbranntes Weib begeht gegen ihn so ruchlose Tat, wie sie in ihrer Wut selbst Löwen, Tiger und Schlangen nicht begehen.

Den schlimmen Charakter, von dem die Lehrsysteme

[1] Die folgenden Betrachtungen sind im Urtext metrische Zitate und Sprüche.

sprechen und die Leute im Sprichwort singen[1], bestätigen die Frauen, wenn die Leidenschaft sie erschüttert.

Grausam war der Schöpfer und gedachte die Welt zu vernichten, als er die Weiber bildete, wie's scheint aus einer Masse, die er aus Schlangenzähnen, Feuer, des Todesgottes Jama Zunge und frischen Trieben der Giftpflanzen zusammengeknetet hatte.

Durch ihr ruchloses Verhalten stürzen die Frauen im Nu Gatten, Sohn, Vater und Bruder in verbotene Tat, in Lebensgefahr".

Darum heißt es auch:

„Als König Jaschödhara aus Überdruß am Weltleben die Mönchsweihe zu nehmen gedachte, beschloß er, auch die Gebieterin seines Lebens, Rajanâwalî, mit sich fortzuführen, obwohl sie sich dagegen sträubte und an einem Buckligen hing. Sie aber führte *ihn* davon durch Gift und einen Druck mit ihrem Daumen auf seinen Hals, indem sie ihn so, leider! auf den Unglückspfad zerrte. Denn für diesen sind ja leider die Weiber die gegebenen Bürgen[2]."

Als sich Mahâlakschmî so in ihren Gefühlen verletzt sah, zerkratzte sie sich in trügerischer Absicht mit

[1] Die meisten Sprichwörter sind metrisch abgefaßt, und alle Verse werden in Indien gesungen.

[2] Die Erzählung von Jaschödhara ist wiederholt von Dschainadichtern bearbeitet worden. Wir werden eine Fassung derselben im zweiten Bande der „Indischen Märchenromane" (= Band 11 dieser Sammlung) bringen. Einstweilen s. die Auszüge BKSGW. phil.-hist. Kl. 69, S. 80ff. und S. 91ff.!

ihren Nägeln den Leib und erging sich in endlosem Weinen.

Der König aber zog nach Ablauf des Monats wieder in seine Hauptstadt ein, er, der Großen schönste Zier, unter großem Festesgepränge.

Er sah die Königin im Schmucke ihrer schönen Zähne heftig weinen und fragte sie:

„Wer hat dich so beleidigt?"

Sie antwortete ihm und log: „Dein Sohn, Gebieter meines Lebens, hat mich gekränkt, blind vor ungezügelter Leidenschaft, wie eine Lotusblume ein brünstiger Elefant, der seine Kette zerrissen hat."

Doch der König erwiderte: „Eher lassen meine Söhne ihr Leben, als daß sie je so sündige Taten begingen. Wie könnte es glühende Kohlen aus dem Monde regnen? Wie könnten Finsternisse der Sonne entstrahlen? Wie könnten sich Staubwolken aus dem Ozean erheben? Wie könnte ein Nektartrunk zum Tode führen? Wer sollte dir glauben, daß ein Pâla solche Freveltat beging? Laß ab von deiner Lüge und von deinem Kummer und betrübe dich nicht weiter!"

So sprach der König, und ohne einen Argwohn in seiner Seele begab er sich zu seinem versammelten Hof.

Die Königin aber dachte, im Herzen verblendet durch ihren jetzt noch gesteigerten Zorn:

„Verwünscht! Was ich getan in früherem Dasein, das trägt die Schuld daran, wenn meinem Begehren die Erfüllung versagt blieb. Eine Lügnerin gar hat mich

mein Herr geſcholten und hat mich verachtet. So will ich denn ins Feuer gehen, um meinen Gram zu enden. Denn wer die Ehre verloren hat, für den iſt's beſſer, zu ſterben als zu leben."

So dachte ſie, von ihrer Wut übermannt, und unaufhaltſam eilte ſie auf den Weg zum Walde, um ſich dort zu verbrennen.

Der König ſuchte ſie daran zu hindern; ſie aber ließ ſich durch nichts zum Bleiben bewegen. Da fragte er das böſe Weib:

„Was ſoll ich tun, damit du bei mir bleibſt?"

Sie gab ihm die grauſame Antwort: „Soll ich bleiben, ſo reiche mir deiner Söhne abgeſchlagene Häupter!"

Der König, dem der Liebe Leidenſchaft das Herz verblendete, willigte ein. Denn keine Schandtat gibt es in der Welt, die der nicht täte, dem die Leidenſchaft den Verſtand umnebelt.

„Selbſt ein Mann aus guter Familie [Wortſpiel: gutem Rohr] begeht Untaten, wenn ein Weib ihn in Bewegung ſetzt. Siehe, rührt [Wortſpiel: peinigt] der Butterſtößel nicht die fette [Wortſpiel: liebevolle] Buttermilch?"

Als die Königin ſah, daß ihr Wunſch ſo gut wie erfüllt war, kehrte ſie um. Der Fürſt aber überlegte, wie er ſeine Söhne vernichten könnte.

Er ließ ſeinen Miniſter kommen und befahl ihm, beide hinzurichten. Dieſer bemühte ſich, den König durch Hunderte von klug geſetzten Reden zu belehren.

„Die Seelen deiner beiden Söhne, o Herr, sind tief, wie der Gewässer Herr[1]. Von mir zu schweigen: auch du hast an ihnen nie eine Ungebühr bemerkt. Diese unedle Tat will überlegt sein, ehe sie vollbracht wird. Sonst wirst du dein Leben lang unendlicher Reue verfallen."

Allen Ermahnungen zum Trotz aber bestand der König hartnäckig auf seinem Befehl. Da fügte sich der Minister schließlich seinem Gebot und begab sich zu den Prinzen.

Er eröffnete ihnen die Anordnung des Königs, und da sie vortrefflich erzogen waren, so sagten sie:

„Wir wollen uns das Haupt abschlagen und es unserm lieben Vater geben, dessen Diener wir sind."

Doch der Minister hinderte sie an der Ausführung ihrer Absicht und sagte zu ihnen:

„Geht in die Fremde, liebe Kinder; denn nur den Lebendigen winkt das Glück[2]."

Als dieser König unter den Ministern sie so davon abgebracht hatte, sich zu enthaupten, nahmen sie entschlossen ihre Schwerter zur Hand und wanderten aus in ein anderes Reich. Der Kanzler aber formte aus Ton zwei Köpfe, färbte sie, bestrich sie mit Blut und legte sie am Abend[3] im Thronsaal vor dem König nieder. Bei ihrem Anblick packte diesen der Gram um seine

---

[1] Das Weltmeer.

[2] Sprichwort.

[3] Er benutzt also die Dunkelheit im Verein mit der Erregung des Königs.

Söhne, und die Reue kam über ihn. Der Minister indessen trug die Köpfe weit fort und warf sie weg; denn er fürchtete die Entdeckung seines Geheimnisses. Mahâlakschmî frohlockte, Surasundarî weinte. Doch bald frohlockte auch sie; denn der Minister erzählte ihr im geheimen, was geschehen war.

Pâla und Gôpâla wanderten inzwischen in die Welt hinein.

Eines Tages kamen sie in einen menschenleeren Wald; aber keinerlei Furcht beschlich sie. Als es Nacht wurde, betteten sie sich zu wohligem Schlummer unter einem Feigenbaum. Da vernahm Pâla das Gespräch eines Papageienpärchens und ward darüber munter.

Das Weibchen fragte das Männchen, neben dem zwei Mangofrüchte lagen: „Nenne mir den Vorteil, welcher dem wird, der diese Mangofrüchte verzehrt."

Das Männchen sprach: „Wer die reife Mangofrucht genießt, der wird nach fünf Tagen Beherrscher eines großen Reiches, das dem Himmelreiche gleicht. Wer dagegen die unreife Frucht verspeist, der muß fünf schreckliche Mißgeschicke erdulden; dann aber wird auch ihm ein Reich zuteil. Dies ist der Nutzen, den die beiden Früchte gewähren."

„Ei, so gib sie doch diesen beiden Jünglingen," sagte das Vogelweibchen, „welche Könige zu werden verdienen.[1]

[1] Das schließt sie — was der Erzähler einem Inder nicht erst zu sagen braucht — aus den Körperzeichen, die die Jünglinge wie alle künftigen Könige an sich tragen.

Laß uns das gute Werk erwerben, welches die andern gewährte Hilfe verleiht. Denn:

‚Die andern gewährte Hilfe ist die einzige Wurzel eines guten Schicksals. Sie ist das Seidenkleid, in welches sich die Göttin des Glückes hüllt. Sie ist die Spenderin der Herrschaft. Sie ist die Geberin von Glück und Heil.‘

Besser ist der Karîra[1] am Wüstenpfad, welcher die Wünsche der wandernden Karawanen erfüllt, als die Wunschbäume auf dem Goldberg[2]. Denn was können diese nützen, da sie zu arm sind, als daß es ihnen vergönnt wäre, andern zu helfen?

Diese drei gereichen der Erde zur Zier: wer einen Geängstigten stützt, wer einen ins Unglück Gestürzten daraus emporzieht, und wer den beschirmt, der sich zu ihm geflüchtet hat.‘“

Durch seines Weibchens Worte veranlaßt, schenkte der Papagei dem Prinzen Pâla die beiden Früchte und erklärte ihm ihre Wunderkraft, wie folgt:

„Hier im Salzmeer[3] auf einer Insel namens Sar-

[1] Capparis aphylla, ein dorniger blattloser Strauch der Wüste, der den Kamelen zur Nahrung dient.

[2] Der aus Gold und Edelsteinen bestehende Götterberg Mêru, auf welchem sich Indras Palast befindet. Die „Wunschbäume“, welche in dessen Park stehen, sind göttliche Wesen und gewähren alle Wünsche, die man an sie richtet — wenn man erst im Indras Park ist.

[3] Nach Anschauung der Inder bildet die von den Menschen bewohnte Erde eine Scheibe, in deren Mitte der Mêru steht. Ringförmig um diese Scheibe gelagert ist das Salzmeer. Darauf folgen

wartuka liegt ein Gebirge Schrîranga, ein Sammelplatz für die Schönheiten [Schrîranga] ebenso mächtiger wie unverwüstlicher Gipfel.

Auf diesem Gebirge wächst ein edler Mangobaum, welcher Wunderkräfte besitzt und ohne Unterbrechung Früchte reift. Alle niedern Gottheiten, die Jakscha, die Râkschasa, die Gandharwa[1] und wie sie sonst noch heißen, suchen ihn verehrend auf. Für die Menschen dagegen, welche auf dem Erdboden wandeln, ist er ohne die Hilfe von Zauberkräften und -sprüchen und andern Zaubermitteln unnahbar.

Heute nun flog ich im Spiel mit meiner Geliebten zu ihm. Da sah ich zwei an wunderbarem Wissen reiche Gandharwa-Asketen[2], welche sich unter dem Mangobaume schwer kasteiten. Da der ältere von ihnen glaubte, es sei niemand in der Nähe, so erklärte er dem jüngeren die alles übertreffende Wunderkraft dieses Baumes, wie folgt:

‚Ein Mensch, so sagte er, der reife Früchte dieses Baumes genießt, erhält nach fünf Tagen ein Königreich; genießt er aber unreife Früchte desselben, so erhält er's erst, nachdem er fünf Mißgeschicke erduldet hat. Wenn ein beherzter Sterblicher den Baum dadurch ver-

---

weitere ringförmige Kontinente und Meere, letztere aus andern Flüssigkeiten bestehend.

[1] S. das Register.

[2] Da die Götter nach indischer Anschauung in Staaten leben, wie die Menschen, so gibt es unter ihnen natürlich auch Asketen.

ehrt, daß er sich das Haupt abschlägt, so verleiht ihm der darüber erfreute Gott eine reife und eine unreife Frucht. Des Gottes Wunderkraft heilt dem Manne seinen Kopf wieder an, so daß er selbst zu neuem Leben erwacht.'

Nach dieser Erklärung der Wunderkraft des Baumes entfernten sich die beiden Asketen wieder, wie sie gekommen waren. Ein Widjâdhara[1] aber, welcher hinter wucherndem Schlinggewächs verborgen war, hatte diese Worte gehört. Er faßte sich ein Herz und verehrte den Baum, indem er sich enthauptete. Der Gott, welcher in dem Baume wohnte, freute sich darüber, heilte ihm den Kopf wieder an, schenkte ihm zwei Früchte und war im nächsten Augenblick verschwunden.

Da kam ein zweiter Widjâdhara herbei, der mit dem ersten in Feindschaft lebte, und zwischen beiden entspann sich ein Kampf, in welchem der Empfänger der Früchte fiel. Habgierig nahm ihm sein Feind das Schwert, den Siegelring und andere Kostbarkeiten ab und warf den Leichnam ins Meer; die beiden Früchte aber waren auf dem Kampfplatz niedergefallen.

Ich hob sie auf, flog mit ihnen davon, kam hierher und habe sie nun euch beiden geschenkt, um euch einen Dienst zu leisten."

So verkündete der Vogel die Wunderkraft der beiden Früchte; im Morgengrauen flog er dann mit seinem

[1] S. oben S. 25 Fußn. 2.

Weibchen davon. Pâla aber dachte, als er sie erhalten hatte:

„Auf der einen Seite sind wir bettelarm; auf der andern sind uns diese Früchte geworden, welche uns Herrschaft verleihen. Unser Glück ist sicher nun erwacht; wie wären wir sonst zu solchen Früchten gekommen, die schwer zu erreichen wären für Leute, die vom Glück verlassen sind!"

Als es hell geworden war, machten sich die Brüder wieder auf den Weg, kamen an einen See, reinigten ihre Körper, taten, was sonst am Morgen üblich ist, und traten wieder aufs Gestade. Darauf reichte Prinz Pâla aus Liebe zu Gôpâla diesem den reifen Mango, während er selbst den unreifen verzehrte.

Einige Zeit darauf erwachte Pâla um Mitternacht; denn er hörte irgendwo im Walde die Hilferufe eines Mannes, der gemordet wurde. Unerträglich klang es ihm ins Ohr:

„O Mutter Erde! Hast du noch einen Helden, ein Hauptjuwel[1] unter seinesgleichen, der die Bedrängten schirmt und der mich schützt? Oder trägst du keine Helden mehr?"

Kaum hatte Pâla das vernommen, so eilte er mutig auf die Stelle zu, von der die Stimme kam. Da erblickte er einen klagenden Frosch, den eine Schlange in ihrem Rachen hielt.

---

[1] Ein als Kopfschmuck getragenes Juwel.

Der Prinz sagte zu ihr: „Gib diesen jammernden Frosch frei, o Schlangenkönig! Durch die Schonung eines Lebewesens erwirbst du dir einen unberechenbaren Schatz guter Werke.“

Die Schlange sprach: „Welche Sünde begehen nicht Leute, die der Hunger quält? Denn nur die Satten denken an gute Werke und an die Folgen ihrer Taten. Wenn du mir aber aus Mitleid den Frosch gewaltsam wegnimmst, so muß ich in Hungersqualen verkommen. Welche guten Werke denkst du damit zu gewinnen? Überlege dir, welche guten Werke ein Mann sammeln würde, der einen Tempel niederreißen wollte, um einen Teich zu bauen.“

Mitleidig entgegnete der treffliche Pâla der schwarzen Schlange[1]: „Laß nur den Armen frei und sättige dich dafür an *meinem* Fleische!“

Da ließ die Schlange den Frosch los und forderte von Pâla dessen Fleisch. Pâla aber schnitt Stück für Stück aus seinem Bein und gab ihr freudig eines nach dem andern hin. Doch er mochte ihr reichen, so viel er wollte: die Schlange war unersättlich. Da trat er vor sie hin und gab ihr seinen ganzen Körper preis. Die Schlange aber verließ ihren Schlangenleib und erschien ihm in göttlicher Gestalt.[2] Erfreut über Pâlas Mut ward sie nicht müde, ihn zu preisen, indem sie sagte:

[1] Die „schwarze Schlange“ ist eine als besonders giftig geltende Spielart der Brillenschlange.

[2] Es handelt sich um einen Schlangendämon; s. oben S. 22, Anm. 2.

„Alle Wesen suchen mit dem Leben der andern ihr eigenes zu retten; du nur rettest fremdes Leben mit dem deinen. In der Dreiwelt[1] gibt es keinen, der wie du an die Spitze tritt, sobald es anderen zu helfen gilt. Glück und Mut sind dir beschieden. Das habe ich durch diese Prüfung festgestellt. Wenn du, edler Mann, dich je in Not befindest, so denke nur an mich!"

Nach diesen Worten nahm der Gott wieder Schlangengestalt an und entfernte sich nach seiner Wohnung.

Ebenso pries auch der göttliche Frosch[2] den Prinzen, gewährte ihm dieselbe Gnade und ging. Pâla aber kehrte zu Gôpâla zurück, und es lichtete sich die Nacht.

Die Brüder kamen nach Tâmraliptî[3]. Da ließ der ältere den jüngeren im Park zurück und begab sich in die Stadt, um reichliche Speise zu besorgen.

Nun war der König dieser Stadt gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen, und durch die fünf Äußerungen des Schicksalswillens[4] ward das Reich Gôpâla zugeteilt.

---

[1] = Himmel, Erde und Unterwelt.

[2] Dämonische Frösche erscheinen auch in der Erzählung Mahâbhârata III, 192 (übersetzt von Vf., Indische Märchen, Nr. 11).

[3] Heute Tamluk am Gangesdelta.

[4] Wenn ein König stirbt, ohne einen Thronerben zu hinterlassen, werden der Leibelefant, das Leibroß, der Wasserkrug, aus dem der Weiheguß bei der Krönung auf des neuen Königs Haupt gegossen wird, der Yakschweif und der Sonnenschirm, die seine Hoheitszeichen sind, in feierlicher Prozession durch und vor die Stadt geführt. Trifft man dabei auf einen Mann, bei dessen Anblick Elefant und Roß ihre Stimme hören lassen, während der Krug seinen In-

Die Minister fragten ihn: „Wie heißt Ihr, Herr?“ Da dachte er: „Dieses großen Reiches ist nur mein Bruder würdig; denn er ist der Ältere. Deshalb soll sein Name öffentlich ausgerufen werden.“ Und so gab er aus Bruderliebe als seinen Namen „Pâla“ an.

Er wurde als „Pâla“ ausgerufen, und auf dem Staatselefanten sitzend und begleitet von seinen Ministern und seinen Vasallen zog er in feierlichem Zuge in seine Hauptstadt ein.

Von nun an herrschte er als König über die Stadt Tâmraliptî und das zugehörige Land. Denn wer im Besitze guter Werke ist, wird glücklich, er mag sich wenden, wohin er will.

Pâlas erstes Mißgeschick.

Inzwischen hatte Prinz Pâla Speise aus der Stadt geholt, war nach jenem Orte des Parkes zurückgeeilt, traf aber seinen Bruder nicht mehr an. Er hielt im ganzen Walde Umschau; als er ihn aber nirgends fand, fiel er schließlich zur Erde; denn eine Ohnmacht hatte seinen Geist betäubt.

Da kam der Besitzer jenes Parkes herbei, ein Gärtner, der ihn für einen Dieb hielt. Der knebelte und schlug ihn. Die schmerzenden Schläge rissen Pâla aus seiner

---

halt über ihn ergießt, der Yakschweif ihn befächelt und der Sonnenschirm sich über ihn stellt, so wird er zum König gemacht. Dies ist das in der indischen Literatur häufig erwähnte Pantscha-Diwja (s. Vf., Das Pañcatantra, S. 374).

Ohnmacht empor, und er sprach: „Warum hast du mir das angetan, guter Mann? Hab' ich doch ohnedies genug erduldet!"

Als sich nun der Gärtner die edle Gestalt des Prinzen betrachtete und sah, wie sanftmütig er war, da tat ihm seine Handlungsweise leid, und er dachte: „O weh! Was hab' ich da angerichtet!"

Er bat ihn in sein Haus und heilte ihm dort die Wunden, die er ihm geschlagen hatte. Damit hatte Prinz Pâla das erste Mißgeschick überstanden.

Pâlas zweites Mißgeschick.

Alle Gärtner brachten nun dem neuen König voller Freude Gewinde aus bunten Blumen als Geschenke dar.

Als Pâla von dem neuen König erfuhr, dachte er: „Sicherlich ist es mein kleiner Bruder, der jetzt König wird und aus Liebe zu mir meinen Namen ausrufen läßt."

Der Gärtner, in dessen Hause er wohnte, wollte dem König gleichfalls sein Geschenk darreichen. Er brachte bunte Blumen ins Haus und entfernte sich dann. Um von sich Nachricht zu geben, band Pâla aus diesen Blumen ein Gewinde, welches in zierlichen Verschlingungen die Namen seiner Eltern und andere Kennzeichen enthielt.[1]

[1] Ähnlich sucht der Vezierssohn Annäherung durch ein Blumengewinde in dem kaschmirischen Volksroman „Der kluge Vezier",

Beim Anblick dieses Gewindes, das in einer ganz neuen Art gearbeitet war, war der Gärtner hoch erfreut. Er nahm es, ging, verneigte sich vor dem irdischen Indra und legte es ihm in den Lotus seiner Hände.

Als der König die Namen seines Vaters und anderer Verwandter darin bemerkte, war er sehr erstaunt und fragte: „Wer hat das gewunden, guter Mann?"

Der Gärtner sagte: „Ein Gast, der bei mir weilt, o Herr."

Da dachte der König: „Kein anderer, als mein älterer Bruder hat dies Gewinde gefertigt; denn auf dem ganzen Erdenrund besitzt niemand solche Kunst, als er."

So hing er eine Weile seinen Gedanken nach; dann gab er in seiner Freude dem Gärtner eine reiche Belohnung.[1]

Als der Gärtner aber heimgekehrt war, dachte er in seinem Sinn: „Wie ich dem König das Gewinde überreicht hatte, besann er sich recht lange; dann fragte er mich, wer es gewunden habe; und dabei seufzte er. Dieser Mann wird also ein Feind des Königs sein; drum will ich ihn davonjagen. Denn man soll keinem

---

den unser Bändchen „Indische Märchenromane II" enthält. Das Herstellen von Blumengewinden gehört zu den oben Seite 18 nebst Fußn. 2 erwähnten „gesellschaftlichen Künsten."

[2] Ohne aber, wie das Folgende zeigt, seine Freude äußerlich merken zu lassen. Denn eine der wichtigsten Eigenschaften, die den Prinzen anerzogen werden, ist die Gewohnheit, ihre Gefühlsregungen äußerlich nicht zu verraten. Die Belohnung für die dargebrachte Blumenspende versteht sich bei einem König von selbst.

Unterkunft gewähren, dessen Familie und Charakter man nicht kennt."[1]

Er beleidigte also Pâla, und dieser entfernte sich aus seinem Hause.

Bald darauf sandte der Fürst eine Sklavin, welche den Gärtner fragte: „Wo ist der Verfertiger des Gewindes, mein Freund?"

Der andere sprach: „Ich weiß nur, daß er fort ist; denn Fremdlinge, meine Liebe, pflegen nicht an einem Ort zu bleiben."

Die Sklavin meldete dem König, jener sei gegangen, man wisse nicht, wohin. Da ließ der König überall in der Stadt nach ihm suchen. Als sein Bruder aber nirgends aufzufinden war, tat der König in seinem Trennungsschmerz aus Liebe zu ihm folgende Gelübde:

„Ich will nicht zu Lustbarkeiten in den Wald gehen, will nicht auf einem Bette schlafen und will täglich nicht zweimal speisen, bis mein älterer Bruder wieder zu mir kommt."

Inzwischen war Pâla in derselben Stadt in das Haus eines schwerreichen Mannes, des Reeders Dhanadatta gegangen, welcher mit Rossen handelte. Während er dort in des Kaufherrn Diensten stand, nahm er diesen durch seine Vorzüge dermaßen für sich ein, daß er volles Vertrauen zu ihm faßte und ihn zu seinem Schatzmeister machte.

[1] Sprichwörtlich.

Eines Tages beschloß der Kaufherr Dhanadatta, nach Ceylon zu fahren, und sein trefflicher Gehilfe machte die Rosse und die sonstigen Waren fertig. Nachdem alles auf den Schiffen verfrachtet war, bestieg auch Dhanadatta mit Pâla ein Schiff und gelangte in wenig Tagen nach Ceylon.

Dort ließ er alle seine Güter ausladen, und während Pâla in seinem Auftrage bei ihnen blieb, begab er selbst sich in die Stadt, um dort mit gewohnter Klugheit seinen Geschäften nachzugehen. Als er diese beendet und seine Schiffe wieder voll mit Waren befrachtet hatte, machte er sich reisefertig.

Da sagte Pâla zu ihm: „Herr, ich möchte gern einmal in die Stadt gehen und mir ihre Sehenswürdigkeiten betrachten."

Der Kaufmann antwortete: „Geh und sieh dir sie an; doch muß ich dich bitten, bald zurückzukommen."

Pâla sah sich also in der Stadt um und machte große Augen; denn viel gab's da zu bestaunen. Er trat in den Tempel des Gottes, der das Wassertier im Banner führt[1] und dessen Schönheit die seine glich.

Plötzlich erhub sich ein Geschrei: „Reißt aus! Reißt aus!"

Pâla fragte einen Mann, der zu Kâma betete: „Was ist denn los?" Dieser sagte:

„Der König, welcher Ceylon regiert, besitzt eine Tochter, die alle gesellschaftlichen Künste in sich vereinigt

[1] Der Liebesgott Kâma führt ein Krokodil im Banner.

und auch in der Bogenkunde bewandert iſt. Dieſe hat gelobt, daß nur derjenige ihr Gemahl werden ſolle, welcher drei Pfeile aufhält, die ſie mit einer Hand[1] abſchießen werde. Sie kommt jetzt, um Kâma zu verehren. Auf jeden Mann, den ſie erblickt, ſchießt ſie ihre Pfeile. Das Geſchrei aber rührt von ihren Sklavinnen her, welche dadurch die Leute entfernen. Drum darfſt auch du nicht hier verweilen."

So ſagte der Beter und entfernte ſich. Pâla aber blieb gerade dort; denn er kannte keine Furcht und wollte ſehen, was ſeine Neugier reizte.

Kaum hatte die Jungfrau ihn erblickt, ſo ſchoß ſie die drei Pfeile auf ihn ab. Er aber fing ſie auf mit ſeinen beiden Händen und mit ſeinem Munde.

Als die Jungfrau nun ſeine Kunſtfertigkeit und ſeine Schönheit ſah, ward ſie von Liebe zu ihm ergriffen. Sie verehrte Kâma und kehrte in ihr Schloß zurück.

Der König erfuhr, was geſchehen war, und ließ Pâla in ſeine Hofverſammlung entbieten.

Als dieſer dorthin kam, erkannte ihn ein Barde[2], welcher in Udſchdſchajinî zu Hauſe war. Dieſer nannte dem König Namen und Familie des Prinzen und gab ihm weitere Auskunft über ihn; und der König ſchenkte Pâla unter feſtlichem Gepränge ſeine Tochter und die Hälfte ſeines Reichs.

Sofort nach der Hochzeit verabſchiedete ſich Pâla mit

[1] D. h. auf einen Schuß.
[2] Berufsmäßiger Sänger am Fürſtenhof.

seiner Gemahlin vom König, belud mit seinen Schätzen viele Schiffe, bestieg dann selbst mit seiner Gattin ein solches und ging mit dem Kaufherrn zusammen wieder in See nach Tâmraliptî zu.

Dhanadatta aber packte die Gier nach Pâlas Weib und Schätzen; und als dieser eines Nachts im Schiffe schlief, stürzte er ihn in die Flut des Meeres.

Zu seiner weinenden Gemahlin aber sagte er, das Herz von Liebe verblendet: „Laß ab von deinem Kummer, Geliebte, und genieße mit mir! Denn ich bin dein Sklave."

Als die treue Saubhâgjamandscharî seine Rede hörte, welche sie wie ein Blitzstrahl traf, versuchte sie, ihn zur Vernunft zu bringen, und sprach:

„Besser ist es, sich selbst im Feuer zu opfern oder Gift zu nehmen, als dem Weibe eines anderen zu nahen; denn das führt zur Hölle. Heißt's doch:

‚Verzichte auf den Verkehr mit dem Weibe eines andern! Denn er bringt dein Leben in Gefahr, führt zu erbitterter Feindschaft und verschließt dir beide Welten.[1]

Der Kaufmannssohn Dhana (oder: der Sohn des Kaufmanns Dhana), äußerst geil auf des Königs Gemahlin, wurde von dieser aus Furcht vor dem Fürsten in eine mit Exkrementen gefüllte Grube geworfen und mußte darin neun Monate verharren. Obwohl er

[1] Erde und Himmel.

an Wohlgerüche und andere Verfeinerungen des Lebens gewöhnt war, dürfte er, trotzdem ihn die Liebe in solche Lage geführt hatte, wiederum nach der Königin Verlangen getragen haben, als er nach Hause kam. Schmach über die, welche an anderer Frauen Gefallen finden![1]

Seinen leiblichen Bruder ermordete König Maniratha, weil er dessen Gemahlin begehrte. Doch sie entglitt seiner Hand. Ihn aber biß eine Schlange, und er fuhr zur Hölle. Der Verlust (hânih) von Angehörigen oder Spott (hâsya) — zwei andere Worte für Wehe (hâ) — und nach dem Genuß von Krähenfleisch[2] trotzdem Alter und sogar Tod, und was sonst noch alles kommt uns nicht von der Liebe!

Von Pradjôta wurde, um Mrigâwatî zu rauben, König Schatânîka belagert und starb. Um sich zu schützen, wußte sie die Zeit hinauszuschieben. Als aber der Dschina Wîra kam, nahmen die acht gekrönten Königin-

---

[1] Nach dem Inhalt spielt diese Strophe auf eine Erzählung an, welche aus Hêmatschandras Parischischtaparwan III, 215ff. bekannt ist. Dort heißt aber der Kaufmannssohn Lalitânga. Der Verfasser obiger Strophe deutet also auf eine andere Quelle. Da diese Erzählung in unseren „Ausgewählten Erzählungen aus Hêmatschandras Werken" enthalten sein wird, darf ich hier auf eine Inhaltsangabe verzichten und auf meine Übersetzung verweisen.

[2] Der Genuß von Krähenfleisch, besonders verpönt, da die Krähe ein heiliger Vogel ist, gilt als Mittel, das Leben zu verlängern und vorzeitiges Altern zu verhindern. Über die Erzählung von Maniratha s. unser Register.

nen des Pradjôta, welche der erfreuten Mrigâwatî folgten, die Weihe. Die Liebe, o wehe, rottet die Wurzel aus.[1]

Selbst der zehnköpfige Râwana, der mit seinem Heldenruhm die ganze Welt erfüllte, vernichtete durch die Absicht, sich mit anderer Frauen zu ergötzen, sein Herrscherhaus und fuhr zur Hölle.'[2]

Als trotz vieler solcher Ermahnungen Dhanadatta nicht zur Besinnung kam, dachte Saubhâgjamandscharî in ihrem Herzen:

„Mein Gemahl hat mir erzählt, sein jüngerer Bruder herrsche als König in Tâmraliptî, während er selbst bestimmt ein Reich erhalten werde, wenn er fünf Mißgeschicke überstanden. Er ist also noch am Leben und muß König werden, wenn er das Unglück überstanden hat. Dann wird er nach Tâmraliptî kommen, um sich mit seinem Bruder zu begegnen. Auch ich werde dann wieder mit ihm vereinigt werden. So will ich denn zunächst Zeit zu gewinnen suchen, indem ich diesen Kauf-

[1] Möglicherweise ist hier ein Wortspiel beabsichtigt, und die Worte des Sanskrittextes bedeuten zugleich: „Wehe! Der Liebesgott ist ein gründlicher Barbier." Die Dschaina-Asketen müssen bekanntlich alles Haar durch Ausraufen entfernen, und in der Posse Dhûrtasamâgama („Gaunerzusammenkunft"), in welcher alle Personen sinnvolle Namen tragen, heißt der Barbier Mûlanâschaka („Wurzelausrotter"). Es handelt sich vielleicht um einen Slang-Ausdruck. Denn daß der Name im Dhûrtasamâgama nichts anderes bedeuten kann, als einen Barbier, der seiner Kundschaft das Haar mit der Wurzel zerstört, ist klar. — Über die Pradjôta-Geschichte s. unser Register. [2] S. oben S. 20, Fußn. 1.

mann hinhalte. Mir das Leben zu nehmen, ſteht ja ſpäter immer noch in meinem Belieben."

So dachte ſie und ſagte dann zu Dhanadatta: „In unſerer Familie herrſcht folgende Sitte. Wenn einer Frau ihr Gemahl geſtorben iſt, ſo muß ſie für ſein Seelenheil reiche Gaben ſpenden. Dann erſt darf ſie ſich einem anderen Gatten vermählen. Handelt ſie anders, ſo bringt dies der Frau und ihrem zweiten Manne Unglück, welches ſicher zu beider Tode führt. Darum werde ich ein Jahr lang zu ſeinem Heile Gaben ſpenden. Dann will ich mich in allem deinen Worten fügen. Bis dahin aber darfſt du dir nicht einmal meinen Namen aneignen, wenn dir dein Wohl am Herzen liegt."

Als ſie ihn ſo beſchieden hatte, willigte der Kaufmann ein und verharrte in großer Freude.

Nach ihrer Ankunft in der Stadt Tâmraliptî wohnte Saubhâgjamandſcharî mit ihrer Dienerſchaft in einem Hoſpiz, welches ſie vor der Stadt errichtete, und ſpendete milde Gaben.

Indeſſen hatte Pâla, als er in Gefahr war, zu verſinken, des göttlichen Froſches gedacht, und in ſeiner Froſchgeſtalt nahm dieſer ihn auf ſeinen Rücken und trug ihn auf den Strand des Meeres.

Pâlas drittes Mißgeſchick.

Als Pâla nun fürbaß wanderte, traf er eines Tages mit einer Karawane zuſammen, und der Kaufmann, welchem ſie gehörte, behielt ihn bei ſich, weil er an

seinen guten Eigenschaften Gefallen fand. Eines Nachts aber warb des Kaufmanns Frau, welche seine Schönheit wohl bemerkt hatte, um seine Liebe, indem sie ihre Verführungskünste spielen ließ. Pâla jedoch gelüstete nicht nach dem Weibe eines anderen, und als er darum nicht auf ihr Begehren einging, erhub sie, in ihren Gefühlen verletzt, ein lautes Geschrei:

„Ein Mann will meine Keuschheit antasten! Seht einmal genau nach, wer er ist! Und laßt dem Elenden seine Strafe werden, der mich mit Gewalttat beleidigt hat!"

Während Pâla noch überlegte, ob er die Kaufleute, die unbewaffnet waren, töten sollte oder nicht, stürzten plötzlich die Mitglieder der Karawane herbei und fesselten ihn. Doch überall, wo ihre Hiebe auf seinen Körper niedersausten, entstanden aus ihnen Geschmeide aus Gold und Juwelen; so groß war seiner Keuschheit Wunderkraft. Eine Gottheit aber in der Luft sang Pâlas Lob und rief: „Laßt ihn frei! Kein Makel haftet ihm an!" Da ließen sie ihn frei und huldigten ihm.

Pâlas viertes Mißgeschick.

Darauf verließ Pâla die Karawane und kam in die Nähe von Tâmraliptî.

In der entsetzlichen Sommerhitze aber litt er unter heftigem Durst, so daß er besinnungslos niederstürzte.

Als er wieder zu sich kam, gedachte er der göttlichen

Schlange; und sogleich kam dieser Gott herbei, brachte ihm klares Wasser und sprach zu ihm: „Trinke!“

Da aber kam eine Rinderherde herbei, die gleichfalls von heftigem Durste gepeinigt wurde, und als die Tiere in dem wasserlosen Walde dieses Wasser sahen, wollten sie es trinken. Pâla dachte: „Noch niemals habe ich Wasser getrunken, wenn ich andere Wesen dürsten sah, und niemals Speise verzehrt, wenn ich sah, daß andere hungerten.“

Mit diesen Gedanken sagte er, der sich stets anderer Wesen erbarmte, zu dem Gotte:

„So lange diese Rinderherde der Durst quält, kann ich kein Wasser trinken.“

Da ließ der Gott es regnen, bis ein voller Teich entstand. Von dessen Wasser tranken die Rinder und Pâla zu ihrer Erquickung.

Pâlas fünftes Mißgeschick.

Darauf begab sich der Königssohn nach dem Stadtpark von Tâmraliptî und sah dort in dem Hospiz Saubhâgjamandscharî ihre Gaben verteilen.

Unbeschreiblich war die Freude der Gatten, als sie wieder miteinander vereinigt waren; hätte man sie auf der andern Menschen Herzen verteilen wollen, sie hätte darin nicht Raum gefunden.

---

[1] Die Schlangendämonen sind Regengötter. Vgl. Crooke, The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India, 2. Aufl., Bd. 2, S. 129ff.

Bald darauf stellte sich auch Dhanadatta ein, um Saubhâgjamandscharî zu besuchen. Bei Pâlas Anblick aber erschrak er heftig und kehrte sofort wieder um. In boshafter Absicht lief er zur Polizei und rief:

„Ein Räuber ist in mein Hospiz gedrungen; nehmt ihn fest!"

Die Söldner, welche die Wache hatten, umstellten das Haus und forderten Pâla zum Kampfe. Der Prinz nahm einen Dolch in die Hand und eilte hinaus. Wie er stets an der Spitze der Mutigen stand, so stand er auch jetzt da. Den Rücken deckte er sich durch die Mauer, und indem er seinen Dolch im Kreise schwang, schlug er die Pfeile seiner Feinde von sich ab.

Als es den Polizisten nicht gelang, sich seiner zu bemächtigen, griff ein feindlicher Barde zu der List, ihn mit einem Lobgesang zu preisen.[1]

Pâla sagte zu ihm: „Was soll ich dir schenken? Augenblicklich hab' ich kein Geld."

Da sagte jener: „Schenke mir deinen Dolch!" Und der Prinz gab ihn hin.

Da der Königssohn nun wehrlos war, so gelang es schließlich den Schergen, ihn zu fesseln. Als er aber auf die Richtstätte geführt worden war, um dort gepfählt zu werden, da kamen jene Rinder herangestürmt, welche er seinerzeit mit Wasser getränkt hatte, und mit wütendem Gebrüll bildeten sie um ihn einen schützenden Ring.

[1] Nach uralter indischer Sitte gebietet ihm seine Fürstenehre, die dafür an ihn gerichtete Bitte zu erfüllen.

Einige von den Schergen zerstampften sie mit ihren Hufen, andere stießen sie mit ihren Hörnern nieder; die übrigen stoben in alle Winde auseinander. Pâla aber, dieses einzige Hauptjuwel[1] unter den Helden, sprengte seine starken Fesseln und kehrte nach dem Hospiz zurück, aus schwerer Gefahr gerettet.

Die Schergen meldeten inzwischen dem König, was sich begeben hatte, und dieser sandte seine Truppen mit dem Auftrag aus, den Prinzen zu töten.

Sobald Pâla merkte, daß eine Truppe heranmarschiert war, trat er aus dem Hause, einen Köcher an der linken und einen an der rechten Seite, und mit Bogen und Pfeilen bewaffnet. Als die Königsflamingos[2] seine vielen, wie der Wasserstrom, der aus der Wolke niederbraust, in ununterbrochener Reihe fliegenden Pfeile gewahrten, verschwanden sie entsetzt vom Kampfplatz.

Auf die Nachricht von seiner Streitmacht Niederlage hin kam der König selbst herbeigeeilt. Kaum aber hatte er seinen Feind gesehen, so erkannte er in ihm seinen Bruder und warf sich froh vor ihm nieder.

Nun erzählte Pâla dem Gôpâla alle seine Erlebnisse; und Saubhagjamandscharî erfuhr zu ihrer Freude, daß die beiden sich wiedergefunden hatten.

Darauf zogen sie alle zusammen in die Stadt, während die Bürger ihnen ein Fest bereiteten. Der König aber ließ Dhanadatta fesseln und zog sein gesamtes Ver-

[1] S. oben S. 74, Fußn. 1.

[2] D. h. die Soldaten, wie Flamingos bei einem Platzregen.

mögen ein. Auf Pâlas Fürbitte gab er ihn zwar wieder frei, verbannte ihn jedoch aus seinem Reiche.

Doch nach seinem Tode fuhr Dhanadatta zur Hölle. Wie könnte auch den Bösen Seligkeit beschieden sein?

Das Reich, welches sein Bruder ihm anbot, schlug Pâla aus; denn er sagte: „Mir gebührt nur das Reich unseres verehrten Vaters."

Nach einiger Zeit Verlauf machten sich beide Brüder an der Spitze unzähliger Streitkräfte auf, um von Tâmraliptî nach der Stadt Udschdschajinî zu ziehen. An des Reiches Mark ließen sie ihr Heer lagern und teilten ihrem Kanzler in Udschdschajinî mit, wie es ihnen ergangen war und was sie vorhatten.

Der Kanzler hörte zwar mit großer Freude die Botschaft von ihrer Ankunft, begab sich indessen zum König und sagte zu ihm:

„Majestät! An deines Reichs Gemarkung steht ein gewaltiges Feindesheer."

Des Königs Leib war vom Alter zermürbt, so daß er unfähig war, zu fechten. Jetzt bereute er es bitter, daß er seine Söhne hatte hinrichten lassen, seine besten Krieger!

Der Kanzler sagte: „Laß ab von deiner Betrübnis, o König! Denn was vergangen, gestorben und verdorben ist, das soll der Weise nicht betrauern.[1] Auf denn, du Recke, zum Kampf, und fasse dir ein Herz!"

[1] Sprichwort.

Diese Worte gaben dem Fürsten seinen Mut zurück; und mit seinem Heere zog er hinaus zum Gefecht. Und er lieferte eine schreckliche, heldenmordende Schlacht, und von seinen Pfeilen bedrängt, flohen die Krieger, welche die Vorhut seiner Feinde bildeten.

Beim Anblick ihrer fliehenden Truppen stürzten sich Pâla und Gôpâla auf des Königs Heer und ließen in ununterbrochener Reihe ihre Pfeile regnen. In wenigen Augenblicken war es von den beiden Prinzen geschlagen, und von seinen Truppen verlassen, wußte sich der König nicht zu raten.

Als aber Pâla und Gôpâla ihren Vater besiegt hatten, zeigte sich ihre vortreffliche Erziehung: liebevoll verneigten sie sich vor ihm.

Erstaunt bat nun der König um Aufschluß, und sein Kanzler erzählte ihm ausführlich, was sich mit seinen Söhnen zugetragen hatte. Da freute sich der König und dankte ihm.

Darauf zogen die Könige mit allen, die bei ihnen waren, in die Stadt, und die beiden Söhne neigten sich auf die Füße ihrer Mutter, wie Bienen auf Lotusblumen.

Früheres Erdendasein der Hauptpersonen.

Eines Tages kam ein wissender Mönch nach dem Parke dieser Stadt, und der König begab sich mit seinen Söhnen zu ihm, sich vor ihm zu neigen und ihm seine Ergebenheit zu bezeigen.

Nachdem der Fürst seiner sündentilgenden Predigt gelauscht hatte, fragte er ihn: „Wie war es nur möglich, daß ich beschließen konnte, meine eigenen Söhne zu morden?"

Der Lehrer entgegnete: „Vernimm, Schirmherr der Erde!

In alten Zeiten lebten zwei Männer der Kriegerkaste. Diese griffen eines Tages zu ihren Bogen und begaben sich auf die Jagd in den Wald. Dort erlegten sie mit ihren scharfen Pfeilen ein Antilopenpaar. Als die Tiere gestorben waren, irrten sie lange Zeit durch die Existenzen und mußten schweres Leid erdulden.[1] Durch unwillkürliche Tilgung ihrer Taten[2] ward die Seele des Antilopenbocks in dir verkörpert, und die Seele des Antilopenweibchens ward zu deiner gekrönten Königin Mahâlakschmî.

Jene beiden Ritter aber begegneten unterwegs einem Mönch, und der Ältere von ihnen belästigte diesen, indem er ihm fünfmal seine Verachtung bezeigte.[3] Der Mönch indessen war voll Versöhnlichkeit, und mitleidig belehrte er die beiden.

Da nahmen sie die Religion der Gläubigen an und kehrten froh in ihre Stadt zurück.

---

[1] Nach der Lehre der Dschaina ist dies oder gar Höllenexistenz das Los aller Wesen, welche in trüben Gedanken sterben.

[2] Diese tritt bei denjenigen ein, welche nicht aus innerster Überzeugung, sondern unfreiwillig oder andern zu Liebe verdienstliche Werke tun. (Jacobi, ZDMG. 60, S. 521.)

[3] Die Begegnung eines Mönches bedeutet Unglück.

In vielen Existenzen starben dann die beiden Ritter wieder, nachdem sie stets die Religion der Gläubigen angenommen hatten, und sind nunmehr deine Söhne Pâla und Gôpâla geworden, o König!

Infolge der Nachwirkung der früheren Feindschaft zürntest du und Mahâlakschmî deinen Söhnen; denn die Folgen der Taten ließen sich nicht beseitigen.

Pâla aber mußte das Leid der fünf Mißgeschicke erdulden, weil er den Mönch betrübt hatte; durch die Nachwirkung seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen aber erlangte er das Glück der Herrschaft über ein Weltreich."

Als der König das vernommen hatte, schwand die Freude am Weltleben aus seiner Seele; er übergab Pâla die Herrschaft über Udschdschajinî und ward Mönch. Und nachdem er lange Zeit nach der Ordensregel gelebt hatte, ward er erlöst.

Mahâlakschmî dagegen starb in trüben Gedanken und kam deshalb in die Hölle.

Die beiden Könige Pâla und Gôpâla ließen hohe Dschina-Tempel errichten und spendeten Geschenke mit vollen Händen. Sie brachten den Kult der Dschina und ihre Lehre zu hohem und allgemeinem Ansehen und regierten beide ihre Reiche so, daß sie zu herrlicher Blüte gediehen.

Eines Tages aber kamen beide wieder in Udschdschajinî zusammen, und indem sie das Fastengelübde erfüllten, hegten sie reine Gedanken.

Indra[1] lobte sie, als er sah, wie streng sie ihr Gelübde hielten. Einen der Götter ärgerte dieses Lob; er nahte ihnen und suchte sie durch die verschiedensten Mittel zu erschüttern. Sie aber wankten nicht. Denn wie wäre selbst der Stärkste (oder: wie wäre ein Schwacher) imstande, den Mêru[2] ins Wanken zu bringen, und müßte er sich damit ab bis ans Ende der Welt?

Indem sie das Fastengelübde hielten, erlangten sie schließlich des Himmels Seligkeit. Von da aus aber werden sie nach Mahâwidêha[3] kommen und dort die Seligkeit der Erlösung erlangen.

Wer diese erstaunliche Geschichte von Pâla und Gôpâla gehört hat, der befleißige sich des Fastens, der Keuschheit und der anderen religiösen Werke, wenn er klug ist.

Um die zur Erlösung bestimmten körperhaften Wesen zu belehren, hat diese kleine Erzählung in leichtverständlichen Strophen abgefaßt der Lehrer Dschinakîrti, eine Biene am Lotus der Füße seines Lehrers Sômasundara, welcher als Sonne am Himmel des Tapâ-Ordens erstrahlt, dem Heil beschieden sei.

---

[1] Der Götterkönig.

[2] Den Götterberg; s. oben S. 71, Anm. 2.

[3] S. oben S. 57, Anm. 2.

Ratnatschûda

von

Dschnânasâgara

Nachdem ich mich vor dem gesegneten Dschnâta-Sohne[1] verneigt habe, will ich die Observanz der Freigebigkeit verkünden, die Schöpferin des Heils, des Reichtums und des Glücks, die Stärke, welche dazu verhilft, das rettende Ufer des Meeres der Wiedergeburten zu erreichen.

Denn nur, wer die Keuschheit und die anderen wichtigen Tugenden besitzt, vermag hier den Ozean der Daseinsformen zu durchschwimmen. Die Freigebigkeit schafft Spender und Empfänger. Die Observanz des Spenders aber ist der des Empfängers vorzuziehen.

Die Freigebigkeit bewirkt es, daß sich die Unfälle entfernen und daß des Glückes Fülle dem Spender naht auf Schritt und Tritt. Dem Spender wird der Feind sogar zum Freunde, und alles Unebene ebnet sich für ihn.

Ruhm, Größe und Wonne verleiht die Freigebigkeit dem Spender ohne Frage und unterwirft ihm hier die Welt wie dem jugendlichen Ratnatschûda.

Dies verhielt sich, wie folgt:

---

[1] = Wardhamâna (Mahâwira), dem 24. Dschina.

Hier im Lande Indien liegt eine Stadt Tâmralipti[1]; sie bildet die Zierde seines mittleren Teiles und liegt am Ufer des Meeres. In ihr ragen Tempel empor, welche den Wünschen guter Menschen gleichen; denn sie streben nach oben, sind von Göttern bevölkert und bilden an vielen Stellen der Erde leuchtende Zier. Hohe Paläste erheben sich in ihr, deren Inhalt die Freude der Glückesgöttin Kamalâ bildet, und welche von trefflichen Menschen erbaut worden sind, und wasserreiche, zierlich gerundete Teiche strömen den Duft der Lotusblumen aus, von denen sie bedeckt sind. Gleich einer Wunschliane[2] zieht sich die Reihe der Kaufhäuser dahin, in denen sich fröhliche Menschen drängen (Wortspiel: welche Blumen hervorbringen), die alle Wünsche erfüllen und von den Kaufleuten (Wortspiel: von den Guten) gepriesen werden. Um die Stadt aber zieht sich einem wohlbeschirmenden Gotte gleich ein mit sechzig Mauern (oder: Vorratshäusern) versehener Wall, mit guten Wächtern besetzt, strahlend in dem unverwüstlichen Material, aus dem er gebaut ist (Wortspiel: in seiner Götternatur) und mit Kriegsmaschinen ausgerüstet (Wortspiel: „Diagramme" oder „Amulette besitzend").

In dieser Stadt regierte einst ein König namens

[1] Heute Tamluk im Gangesdelta, aber nicht mehr am Meeresufer, sondern westlich von Rupnarajan-Fluß.

[2] Eine mythische Schlingpflanze, deren Früchte in allem bestehen, was man begehrt.

Adschita-sêna (= Besitzer eines unbesiegten Heeres), der diesen Namen mit Recht führte. Mit Lakschmî, der Göttin der Herrschaft, verbunden, schirmte er die Geschöpfe und glich so dem Gotte Wischnu auf Erden[1]. Ein Held in der Schlacht, war er belebendes Amrita dem, der sich ihm unterwarf, verschlagen dem Verschlagenen und weise dem Weisen gegenüber. Wie der Herr der Rede (= der Götterlehrer Brihaspati) beherrschte er die Rede, wie ein Dichter die Dichtkunst (Wortspiel: wie Kawi — der Lehrer der Dämonen — die Weisheit), und war nur da unfähig, wo es sich um Dinge handelte, die es sich nicht zu tun gebührt. Die einen nannten ihn den Herrn (Wortspiel: die Sonne), die andern den König (Wortspiel: den Mond), jene den Weisen (Wortspiel: Merkur), diese den Dichter (Wortspiel: Venus); keiner aber behauptete, daß er andere beraubte (Wortspiele: 1. daß er eine Verfinsterung erduldete, 2. daß er Planeten besessen hätte).

In derselben Stadt wohnte ein berühmter Handelsherr Ratnâkara (= Ozean), und wie der Ozean, so war er nicht nur in der Stadt, sondern auch draußen in der Welt berühmt; besaß er doch wie dieser die Gnade des Königs (Wortspiel: des Mondes), strahlte im Glanze seines sich fortwährend vermehrenden Reichtums (Wortspiel: des Emporsteigens der Glücksgöttin Kamalâ), war im Besitze eines großen Vermögens (Wortspiel: Lakschmîs = Kamalâs), dem Dschina (Wortspiel:

[1] Lakschmi ist Wischnus Gemahlin.

Wiſchnu) ergeben, tief (d. h. wußte ſeine Gedanken zu verbergen), gebot über eine Flotte und beſaß Juwelen und Perlen die Hülle und Fülle. Obwohl er aber die verſchiedenſten Juwelen in ſeinem Hauſe verwahrte, ſorgte er dafür, daß die drei ihm von ſeinem geiſtlichen Lehrer geſchenkten Juwelen (= rechter Glaube, rechtes Erkennen und rechter Wandel) nicht aus ſeinem Herzen kamen.

Dieſer Kaufmann hatte eine Gemahlin, welche Saraswatî hieß und in der ſich die Göttin verkörpert zu haben ſchien, deren Namen ſie trug[1]; bot ſie doch ein leuchtendes Vorbild der Treue und anderer Vorzüge und verſtand es, trefflichſte Klugheit zu entfalten. Während er nun mit ihr zuſammen denjenigen Zweck des Menſchendaſeins erfüllte, welcher Liebe heißt, verging eine geraume Zeit, in der es ihm nur gelang, in ſeinem religiöſen und geſchäftlichen Leben Gewinne zu erzielen.

Als aber eines Tages die Treffliche nach der Vorſchrift die Abendgebräuche vollzogen hatte, erblickte ſie im Schlafe auf ihrem wonnigen Lager einen Haufen von Juwelen. Sie erwachte und wachte weiter, indem ſie die Nacht mit Werken der Religion verbrachte; denn wer einen glückverheißenden Traum geſchaut, der darf nicht wieder einſchlafen, will er anders des Traumes Frucht genießen.

[1] Saraswati iſt die Göttin der Weisheit und Gelehrſamkeit und die Gemahlin Brahmans.

Am Morgen erzählte sie den Traum ihrem Manne, und dieser sagte, als er ihn vernommen: „Liebe Frau, wir werden eine Freude erleben."

Um aber das Nähere zu erfahren, begab er sich zu einem Gelehrten, welcher die Wissenschaft der Träume beherrschte, bot ihm Früchte und andere Geschenke dar und fragte ihn nach der Traumlehre. Der Traumdeuter sagte:

„Man unterscheidet neun Arten von Träumen, o Kaufherr, je nachdem sie ihren Ursprung der Sorge, der Krankheit, einem Erlebnis, der eigenen Natur des Träumers, etwas Gehörtem, etwas Gesehenem, einem religiösen Werke oder einer Sünde verdanken oder auf der durch einen Gott oder ein anderes höheres Wesen gespendeten Belehrung beruhen. So muß man sie in aller Kürze (oder: in aller Vollständigkeit) unterscheiden. Jeder Traum, der zu den ersten sechs Arten gehört, ist bedeutungslos; dagegen zeitigt ein Traum der letzten drei Arten gute oder böse Folgen. Bei einem in der ersten Nachtwache geträumten Traum tritt die Folge in einem Jahre, bei einem in der zweiten Nachtwache geträumten in acht Monaten, bei einem in der dritten Nachtwache geträumten in drei Monaten, bei einem in der vierten Nachtwache geträumten in einem Monat ein. Träumt man, während sich der Himmel zu röten beginnt, so tritt die Folge innerhalb eines Zeitraums von acht Tagen ein, und sofort tritt sie ein, wenn man bei Sonnenaufgang träumt. So lautet die

Überlieferung, und ſie gilt für gute wie für böſe Träume. Weiter iſt zu beachten, daß ein Kettentraum (wörtlich Girlandentraum, d. h. ein Traum, der als Glied einer Traumreihe erſcheint) ſowie ein durch den Druck von Exkrementen, Harn u. dgl. verurſachter Traum ſicher ohne Folgen bleiben. Beginnt ein Traum günſtig, um ungünſtig zu enden, oder iſt ſein Anfang ſchlecht und ſein Ende gut, ſo geht nur das Ende in Erfüllung, während der Anfang bedeutungslos iſt. Glück bedeutet es, wenn man im Traume ein Rind, einen Elefanten, einen Baum, einen Berg, einen Palaſt (oder: Tempel) oder ein Roß beſteigt, ſich mit Kot beſudelt, weint oder ſtirbt. Wer im Traume Gold, einen König, einen Elefanten, ein Roß, einen Stier und eine Kuh ſieht, in deſſen Familie zieht der höchſte Wohlſtand ein. Arekanuß, Perle, Muſchel, Tuch (Kleid), ſaure Milch, Sandel, Kunda (eine Art weißen und zarten Jasmins), Bakula (ein Baum, Mimuſops Elengi), Jasmin und weißer Lotus bedeuten Geldgewinn. Wer auf einem Palaſte ſpeiſt, auf einem Lotusblatt oder in Seen, oder wer mit ſeinen Armen den Ozean überſchwimmt, der wird ein König werden. Wer ein Mädchen, einen Sonnenſchirm, eine reife Frucht (oder: eine Frucht, gekochte Speiſe), eine Lampe, eine große Fahne oder einen Zauberſpruch erlangt, dem gehen alle ſeine Wünſche in Erfüllung. Wer im Traume einen Schuh, eine Sandale und ein blankes Schwert (oder Meſſer) ſieht, der muß in einen andern Ort wandern. Wer im Traume ein Schiff beſteigt und es wieder verläßt,

ohne daß es untergegangen wäre, der muß auswandern, darf aber seine Habe mit sich nehmen. Wenn jemandem seine Zähne ausfallen oder in seinem Munde zerbrechen, so bedeutet das Vermögensverlust und körperliches Leiden. Bricht der Riegel der Tür zum Bett (d. h. zum Schlafzimmer; oder: bricht das Bett und der Türriegel, oder: bricht das Bett, die Tür und der Riegel), so soll man (d. h. der Traumdeuter dem Träumer) den Tod der Ehefrau verkünden. Sieht man dagegen eine Verstümmelung seines Leibes, so bedeutet das den Verlust von Vater, Mutter oder Sohn. Wer sich auf einer Kamelsstute oder auf einer Büffelkuh nach Süden reiten sieht, der erkrankt; reitet er aber auf einem Esel oder auf einem Kamel, so muß er sterben. Salben mit Öl bedeutet Krankheit. Auf wen dagegen gehörnte oder mit Reiß- oder Giftzähnen versehene Wesen im Traume einstürmen, dem droht Gefahr vom Königshof. Wer im Traum ein gelbgekleidetes, mit gelbem Sandel geschminktes Weib umarmt, dem droht Ermordung. Wer im Traume ein schwarz oder rot gekleidetes oder schwarz oder rot geschminktes Weib umarmt, dem soll man den Tod ankündigen. Wer im Traume ein weißgekleidetes, mit weißen Kränzen und sonstigem weißen Schmuck geziertes Weib umarmt, dem steht Reichtum bevor. Der Biß einer weißen und der Anblick einer anderen Schlange sowie der eines Blutegels oder eines Skorpions verleiht den Träumern Sieg und Besitz. Wer reinen Herzens (oder: auf reiner Lagerstatt, oder: friedlich schlum-

mernd) eine Henne, eine Stute oder eine Brachſchnepfe (oder: ein Reiherweibchen) ſieht, dem wird eine Tochter geboren, oder er erlangt ſeine Geliebte. Wenn ein Kranker die Scheibe der Sonne oder des Mondes ſieht, ſo legt ſich ſeine Krankheit; ſieht ein Geſunder ſie, ſo wird er König. Was aber Götter, Manen, Kühe, Könige und Leute mit glückverheißenden Körperzeichen (im Traume) ſagen, das ſoll man genau ſo deuten, wie es geſagt iſt. Bekommt man ſaure Milch, ſo bedeutet das Erwerb von Vermögen; bekommt man Butter, ſo bedeutet das Sieg; ißt man Butter, ſo bedeutet das ſicher Leid; verzehrt man ſaure Milch, ſo bedeutet das Ruhm. Wer ſüße Milch, Branntwein oder Blut trinkt, der wird Geld anhäufen, und wer einen Gott mit Betern ſieht, dem winkt gewißlich Sieg. Wer im Traume einen ſchrecklichen, häßlichen, geſchorenen (oder: kahlen), ſchwarzen, nackten und rotbraunen, lachenden Mann ſieht, dem ſoll man den Tod verkünden. Wer einen Sitz, eine Lagerſtatt, eine Haus oder den Leib in Feuer flammen ſieht und dabei erwacht, der kommt zu allſeitig (von den Lehrern der Traumdeutung) zugegebenem Reichtum. Alles Weiße mit Ausnahme von Baumwolle, Aſche, Buttermilch und Knochen bedeutet Glück; alles Schwarze mit Ausnahme von Rindern, Roſſen, Elefanten, Göttern und Heiligen (Mönchen) bedeutet Unglück."

Nach dieſen Worten ſchwieg der Traumdeuter; der Handelsherr aber ſagte zu ihm: „Meine geliebte Ge-

mahlin hat von einem Juwelenhaufen geträumt; sag' an, was das bedeutet!" Da nahm der andere wieder das Wort und sprach:

„Vernimm, o Kaufmann, des Traumes Bedeutung! Unsere Wissenschaft kennt im ganzen zweiundsiebzig Träume, edler Herr! Unter diesen werden von den Traumkundigen zweiundvierzig als „Träume", dreißig als „Großträume" bezeichnet. Von diesen träumen die Mütter der Religionsstifter vierzehn, die eines Wâsudêwa sieben und die eines Baladêwa drei[1]; einen von diesen Träumen — darüber ist man sich einig — träumen die Mütter von Vasallenfürsten, und auch darüber herrscht Übereinstimmung, daß dies unter ihnen der dreizehnte ist, der Traum vom Juwelenhaufen. Deine Gemahlin hat also diesen glückverheißenden Traum geträumt wie eines Königs Mutter. Folglich wird dir ein Sohn geboren werden, der einem Könige gleicht; das duldet keinen Zweifel."

Gierig trank der Handelsherr des Traumdeuters Worte ein und freute sich ihrer höchlich in seinem Herzen. Er schenkte ihm eine Belohnung und ging begierig nach Hause. Andächtig erzählte er alles seiner Gemahlin, und als sie seine Worte vernommen, da erfüllte sich ihr Herz mit gewaltigem Jubel.

---

[1] Die Religionsstifter sind die 24 Dschina, die Wâsudêwa und die Baladêwa je neun berühmte Helden der Vergangenheit, unter ihnen Krischna und Râma, deren Geschichten die Dschaina anders erzählen, als die brahmanischen Inder.

Von diesem Tage an trug sie fröhlichen Herzens eine Frucht, die in demselben Maße, in dem sie gedieh, ihre Freude vermehrte. Im dritten Monat empfand sie das gute Gelüste, der religiösen Pflicht der Freigebigkeit zu genügen, und ihr Gemahl erfüllte es ihr, indem ihm ein Freudenschauer den ganzen Körper überflutete. Da sie auf nichts bedacht war als auf das Wohl ihrer Frucht, so beobachtete sie alles, was ihr heilsam und förderlich war in ihrer Nahrung und in ihren Vergnügungen. Als aber neun Monate und acht und ein halber Tag vergangen waren, gebar sie an einem guten Tage, an welchem nicht das erste Viertel der auf die Mondhäuser Âschlêscha und Mûla folgenden regierte[1], ein herrliches Söhnlein, das kräftig und mit allen glückverheißenden Körperzeichen ausgestattet war.

Da ließ der Handelsherr einen Astrologen kommen und sagte zu ihm:

„Was für ein Mann wird aus diesem meinen Söhnlein werden, gelehrter Herr? Das künde mir!"

Da teilte ihm der Sterndeuter mit, daß die Konstellation und alle übrigen Anzeichen die besten Aussichten gewährten. Des freute sich der Vater, und in seiner Freude teilte er Geschenke aus und nannte in Gegenwart der Seinigen und in Anlehnung an den Traum sein Söhnchen Ratnatschûda.

Mit aller nur möglichen Sorgfalt gepflegt, gedieh der

[1] Ob ich diese astrologische Stelle richtig wiedergegeben habe, ist mir zweifelhaft.

Knabe zugleich mit den Wünschen seiner Eltern, bis er etwa acht Jahre alt war. Da führte ihn sein Vater an einem glückverheißenden Tage in die Schule ein, damit er alle die gesellschaftlichen Künste erlerne, und veranstaltete bei dieser Gelegenheit ein großes Fest.

Der Knabe aber war so klug, daß er die Künste alle in kurzer Zeit erlernte, als hätte er sie schon früher gelernt gehabt, und seinem Lehrer fiel dabei eigentlich nur die Rolle eines Zeugen zu.

Da seine Eltern ihm in ihrer Liebe alle Wünsche erfüllten, so spielte der Knabe mit seinen Freunden nach Herzenslust und aller Orten.

Geschwellt von Selbstbewußtsein schlenderte er eines Tages die Kaufhausstraße entlang; da gewahrte ihn eine kluge Hetäre namens Saubhâgja-mandscharî. Sie zupfte ihn an seinem Oberkleid und sagte zu ihm mit sanfter Stimme: „Du bist doch so ein kluger Knabe; sag' mir nur, wie du so eingebildet auf dein Geld sein kannst! Tüchtige Männer sind, wenn sie mit Reichtum gesegnet, gerade demütig und hängen nicht an ihm; es geht ihnen wie den Bäumen, die sich neigen, wenn sie mit Früchten, und wie den Wolken, die es tun, wenn sie mit Wasser gesegnet sind. Du strafst das Sprichwort Lügen, das bisher unter den Menschen Geltung hatte: „Die Büffelkuh oder der Kaufmann erschöpft sich sicher auf Erden"[1].

[1] Der Sinn der Stelle wird durch die Gudschurâti-Fassung klar, in welcher die Hetäre sagt: „Indem du dich für das Hauptjuwel

Immerhin, wer sich mit seinen beiden Armen viel Geld verdient hat und dann nach Herzenslust spendet und genießt, der darf mit Fug und Recht sich seines Wertes freuen. Das Selbstbewußtsein dagegen, bester Jüngling, das sich auf das Vermögen gründet, welches sich der Vater verdient hat — und das ist dein Fall —, das ist das schlechteste. Und darum sollst du dich ihm nicht mehr überlassen."

Nach diesen Worten ging die Hetäre ihres Wegs. Der Jüngling aber dachte: „Sie hat einen klugen Verstand und hat ganz recht mit dem, was sie zu mir gesagt hat. Von jetzt ab will ich erst dann wieder freigebig sein, genießen und mich meinem Selbstbewußtsein hingeben, wenn ich viel Geld besitze, das ich mir selbst verdient habe." Darauf erkundigte er sich bei seinen Freunden nach Lakschmîs Wohnung; sie aber sagten: „Die Glückesgöttin wohnt nicht in der Lotusblume, sondern im Handel."

Von Stund' ab wohnte in seinem Herzen nur noch die Sehnsucht, in die Fremde zu ziehen, um Handel zu treiben. Er ließ Spiele Spiele sein und kehrte heim.

Als sein Vater ihn so in Gedanken versunken sah, sagte er zu ihm: „Was ist dir, mein Kind? Quält eine Sorge dein Herz, oder spinnt sich in deinem Leibe eine

---

der Nutzlosen hältst, genießest du den Reichtum, wie deine Mutter es tut (d. h. ohne dich an seiner Vermehrung zu beteiligen). Niemals hast du verzehrt, was du selbst verdient hast; durch deines Vaters Verdienst (= Einnahmen) gedeihst du."

Krankheit an? Oder hat irgendein treffliches Mädchen sich dein Herz zur Wohnung erkoren? Oder hat dich ein Freund, oder ein Sohn des Königs beleidigt? Oder hast du ein Geschmeide verloren, das deinem Leib zum Schmucke diente? Denn man sieht dir's an, mein Söhnchen, daß dich irgendeine Kümmernis bedrückt."

Als der Sohn aber trotz dieser Fragen im Schweigen verharrte, da drang der Handelsherr noch stärker in ihn und richtete wieder an ihn das Wort:

„Dieses dein Verhalten schneidet mir ins Herz; darum rede, damit ich deinem Kummer zu steuern vermag."

Da legte Ratnatschûda die Hände aneinander und sprach, um seinem Vater die Sorge zu nehmen:

„Lieber Vater, ich sehne mich danach, in die Fremde zu gehen und Geld zu verdienen."

Als der Kaufherr diese seine Rede vernommen hatte, sagte er: „Mein Kind, wir haben doch viel Geld im Hause; damit magst du deine Wünsche erfüllen. Wer in die Fremde zieht, dem drohen alle Gefahren, wie sie sich aus Überfällen, aus Räubern, Feinden, Königen und Schelmen ergeben. Dein Körper ist sehr zart, und ein hartes Ding ist die Fremde; du bist noch voller Einfalt in deinem Herzen, und die Fremde besteht aus trugbedachten Leuten. Das Schlafen zu ebener Erde, Speisen ohne die Gesellschaft anderer, Keuschheit und Belästigung durch Kälte und andere Übel teilt der Reisende mit dem Mönch, nur mit dem Unterschied, daß dieser ein der Religion geweihtes Leben führt und jener nicht.

Wenn ich dir ſage, daß das Reiſen Leiden bringt und der Religion zuwider iſt, ſo wirſt du wohl auf dieſen Wunſch verzichten."

Aber ſein Sohn entgegnete ihm: „Verehrter Vater, hört, was ich ſagen will! Nur unter der Bedingung will ich künftig ſpenden und genießen, daß ich vorher in die Fremde gezogen bin und mir dort allerlei Gut verdient und hergebracht habe."

Als der Vater ſeines Sohnes große Hartnäckigkeit ſah, gab er ihm, da er ſeine Einfalt kannte, gute Ratſchläge mit, die ihm auf ſeiner Reiſe dienen ſollten:

„Wenn du denn auf Kaufmannſchaft in die Fremde ziehſt, mein Sohn, ſo lauſche geſammelten Geiſtes der Belehrung, welche ich dir ſpenden will. Zunächſt die Art und Weiſe des Reiſens!

Geh an keinen Ort, an den dich kein Geſchäft ruft, und wenn dich's noch ſo ſehr dahin lockt. Iß unterwegs keine zweite Arekanuß, wenn du die erſte weggeworfen haſt.

Der Weiſe laſſe ſeinen Blick nur vier Ellen weit ſchweifen und blicke nieder Schritt für Schritt, um ſeinen und der anderen Lebeweſen Leib zu ſchützen.

Verläßt man eines Geſchäftes wegen einen Ort, ſo ſoll man vorn auf das Fahrzeug eine Krähe ſetzen, weil man alle erwünſchten Erfolge erzielt, wenn man dies tut.

Wenn der Weiſe ſeines Weges geht, ſo weicht er den Kranken, Alten, Blinden, Reſpektsperſonen, Kindern, Kühen, Königen, Beladenen und Schwangeren aus.

Ein Reicher (oder: Glücklicher)[1] schreite niemals weg über weggeworfene Salbe, gespuckten Speichel, Badewasser, Blut, Exkremente, Waren[2], flammendes Feuer, einen Leichnam, Schleim, Harn, eine Waffe, eine Schlange und über an Kreuzwegen und ähnlichen Orten für Wjantara[3] und dergleichen Wesen zu deren Zufriedenstellung niedergelegte Gaben, wie Getreide, Blumen und Früchte.

Wem sein Heil lieb ist, der suche in der Nacht nicht Zuflucht an der Wurzel eines Baumes und entferne sich nicht weit von einem Feste und einem Kindbett, bevor beide ihren Abschluß gefunden.

Man gehe nicht in einen anderen Ort, wenn man Milch getrunken, der Liebe gepflegt, eine zum Haushalt gehörige Frau geschlagen, gebadet, sich erbrochen, ausgespuckt, einen lauten Mißton gehört, Tränen vergossen, sich rasieren lassen und keine erwünschten Vogelzeichen gesehen hat.

Wenn man bei seiner Abreise an das andere Ufer eines Flusses, einen Feigenbaum[4] oder einen Teich gekommen ist, soll man seine mitgegangenen Angehörigen heimsenden.

Im Hause eines Unbekannten soll man weder wohnen

[1] Statt śrimân und śrîmatâ (107) ist wahrscheinlich dhîmân und dhîmatâ „ein Kluger" zu lesen. So auch in Strophe 411.

[2] Viśaḥ (acc. pl.); vgl. PW. und Apte s. v. °paṇya. Wahrscheinlich aber ist die Lesart verderbt.

[3] S. oben S. 26, Fußn. 3.

[4] Ficus religiosa.

noch fest schlafen. Wem sein Wohl am Herzen liegt, der soll keinem Menschen trauen.

Wer klug ist, reise nicht ohne Wegzehrung, ohne Gefährten, mit Leuten, die ihm nicht genau bekannt sind, und weder zu Mittag noch in der Nacht.

Ein Reicher (oder: Glücklicher)[1], dem sein Reichtum (oder: Glück) lieb ist, besteige weder Büffel, noch Esel, noch Kamele, noch Rinder, und wenn er noch so müde ist.

Von einem Elefanten halte man sich 1000 Ellen fern, von einem Wagen 5, und 10 von einem Pferd und von allem, was Hörner trägt. Man steige auf kein morsches Fahrzeug, gehe nicht allein in einen Fluß und wandere niemals auf dem Wege mit seinem Bruder.

Auch wenn man müde ist, muß man unterwegs, ist man weise, alles tun, was die Religion an Observanzen erfordert, und muß die Beschränkungen einhalten; sonst verliert man die Zugehörigkeit zur Kirche.

Nun das Verhalten bei dem, was man betrachten und nicht betrachten soll!

Man soll sich Heiligtümer, Landschaften, Gegenstände, und am Morgen seine Hand betrachten, erwachsene Männer, Vogelzeichen und auch die als Schatten erscheinende Seele.

Immer aber vermeide es der Kundige, Mond- und Sonnenfinsternisse, das Wasser eines großen Brunnens (einer Zisterne), einen Streit und den Himmel zur Zeit der Dämmerung anzusehen.

[1] S. S. 113, Fußn. 1.

Auch soll man nicht betrachten eines Mädchens Scham, das Spiel des Viehs, ein Weib von wunderbarer Schönheit (oder: von außergewöhnlicher Gestalt), eine Nackte, Liebesspiel und Jagd.

Auch soll, wer weise ist, sein Antlitz niemals im Wasser, im Öl, in einer Waffe, in Harn und in Blut betrachten, weil er sonst sein Leben verlieren würde.

Nun noch einige besondere Vorschriften!

Alljährlich, mein Kind, muß man nach Maßgabe seines Besitzes seine geistlichen Lehrer, die alten Mitglieder der väterlichen Familie und seine Glaubensgenossen beschenken.

Wer klug ist, pilgert auch alljährlich zu den heiligen Stätten und beichtet bei guten Geistlichen.

Wo ein Kind oder ein Weib oder zwei Herrscher oder ein Dummer das Reich regieren, dort sollst du nicht verweilen.

Wohl aber sollst du dort verweilen, wo ein milder König herrscht und freundliche Kaufleute wohnen und wo sich die Bevölkerung durch Handel ernährt."

Und wieder sprach der Kaufherr: „Die Belehrung, mein Kind, die ich dir eben erteilt habe, ist für alle gültig; jetzt will ich dir Weisungen geben, die für dich besonders gelten.

Hundertfünfundzwanzigtausend bekannte und unbekannte Inseln liegen im Meere. Unter den bekannten aber befindet sich eine, welche Tschitrakûta[1] heißt

[1] = „allerlei Trug bergend", also etwa: „Schwindelreich", „Schwindelsheim".

und eine Gaunerbevölkerung beherbergt. Auf ihr liegt eine sehr ausgedehnte Stadt namens Anîti-pura[1]. In ihr regiert ein König Anjâja[2]; sein Kanzler heißt Awitschâraka[3], sein Polizeimeister Sarwa-grâhja[4]; sein Oberhofpriester Aschânti[5], der (oberste) Handelsherr Grihîta-bhakscha[6], dessen Sohn Mûla-nâscha-ka[7], die (oberste) Hetärenmutter Jama-ghantâ[8] und ihre Tochter Rana-ghantâ[9]. So wohnen dort außer dem König mit Namen, die ihr Wesen richtig bezeichnen, noch viele andere Leute und sind Diebe, Spieler und Betrüger. Wer die dortigen Verhältnisse nicht kennt und einmal dorthin gelangt, den berauben alle die verschiedenen Eingeborenen seines gesamten Vermögens.

Geh also nicht dorthin; geh anderswohin! Aber auch in diesem Falle komme möglichst schnell mit dem erzielten Gewinn wieder heim, mein ehrliches Söhnlein!"

Ratnatschûda versprach's, verfrachtete Waren, die einen Wert von 10 000 000 Goldgulden besaßen, auf ein großes Schiff und konnte die Ausreise kaum erwarten. Als dann der Astrolog den glückverheißenden Augenblick

---

[1] = „Stadt der schlechten Staatskunst."
[2] = „Ungerecht".
[3] = „Unbedacht".
[4] = „von allen zu fangen".
[5] = „Der ohne Gemütsruhe (oder: ohne Leidenschaftslosigkeit) ist."
[6] = „Verzehrer des Erworbenen".
[7] = „Kapitalsvergeuder".
[8] = „Glocke Jamas" (des Todesgottes).
[9] = „Kriegsglocke."

angegeben hatte, bei dem die Macht des Mondes günstig war[1], brach er auf, von seinen Leuten umgeben.

Während er dahinschritt, sah er vor sich auf seinem Wege einen wassergefüllten Krug, saure Milch, Blumen, Brautgeschenke[2], Ton (oder: frische Erde), Butter, Gewänder, Fahnen, Fische, Früchte, den König, Rosse, Stiere, Kühe, Freunde, Lauten und Honig. Darauf ließ sich ihm zur Linken (oder: im Süden) das Geschrei eines Garuda[3], eines Esels, eines Kamels, eines Kôkila-Weibchens[4], eines Maultiers und eines Kranichs vernehmen. Zur rechten Seite des edlen Jünglings schrie ein alter Garuda, vor ihm ein Elefant und hinter ihm ein Geier. Dann bewegten sich von seiner linken nach seiner rechten Seite eine gefleckte Antilope, ein Hund (oder: ein schwarzgefleckter Hund) und eine Krähe mit angenehmer Stimme; von seiner linken nach seiner trefflichen rechten Seite dagegen bewegten sich in ungerader Anzahl Rosse[5], Kôkila-Weibchen, Mungos, blaue Häher und Bachstelzen.

Über diese Auspizien freute sich Ratnatschûdas Vater, der ihn nur eine kurze Strecke begleitete; denn als sie

[1] D. h. zur Zeit der bevorstehenden Ebbe, die das Schiff schnell in die See treibt.

[2] Geschenke, die dem Bräutigam oder der Braut geschickt werden (gudsch. wadhâwo).

[3] Adler, Geier (so nach Belsare und Platts).

[4] Neuindisch Koïl, der indische Kuckuck.

[5] harino; die Übersetzung ist unsicher, da dasselbe Wort auch bedeuten kann; Löwen; Affen; Kuckucke; Frösche; Papageien; Schlangen; Pfauen.

an einen Feigenbaum[1] gekommen waren, kehrte er nach Hause zurück. Denn es heißt: „Wenn man begehrt, daß ein Vater, ein guter geistlicher Lehrer, ein Freund, ein Sohn, ein Schüler und ein Bruder bald wieder heimkehren, so darf man sie nicht weit begleiten."

Nun bestieg der Jüngling das Schiff, auf welchem sich die Musik der fünf Musikinstrumente (Saiteninstrumente, Blasinstrumente, Trommeln, Zymbeln und Gong) vernehmen ließ und das mit Sonnenschirm, Fahne und Büffelschweif ausgerüstet war, verließ die Stadt und stach in See. Ein günstiger Wind wehte vom Rücken her; das Schiff flog dahin, und in wenigen Tagen schon kam eine Insel des Meeres in Sicht.

Bei ihrem Anblick freuten sich alle Insassen des Schiffs, und vorsichtig führte es der Steuermann nach ihr hin.

Der schöne Jüngling ließ sein Schiff im Wasser anlegen, stieg aus, ließ Zelte auf dem Strande aufschlagen und stand dabei, als er in der Nähe einen Mann gewahrte. Den fragte der Kluge und sprach: „Sag mir, was ist das für eine Insel, was für eine Stadt, und wie heißt der König, der hier regiert?"

Und der Mann gab ihm zur Antwort: „Das sollst du gleich erfahren, schöner Jüngling! Diese Insel heißt Tschitrakûta, die Stadt Anîti-pura; der König, weit und breit berühmt, heißt Anjâja."

---

[1] Ficus religiosa.

Als der Jüngling die Worte vernommen, die jener gesprochen, dachte er in seinem Herzen: „Da hat mich das Schicksal gerade dorthin geführt, wohin zu fahren mein Vater mir verboten hat. Trotzdem zweifle ich gar nicht daran, daß ich hier sehr gute Geschäfte machen werde. Denn beim Antritt meiner Reise war mein Herz von Mut geschwellt; treffliche Auspizien zeigten sich, und der Wind war mir günstig. Alles war also voll guter Vorbedeutung."

Während er dies in seinem Herzen erwog und noch in seiner Überlegung versunken dastand, kamen zu ihm vier Kaufleute aus der Stadt. Er nahm sie höchst ehrenvoll auf, indem er ihnen einen Sitz und andere gastlichen Ehren bieten ließ, und sie plauderten mit ihm in liebenswürdiger Rede; waren sie doch wirkliche Vorratskammern, in denen der Schatz aller Gaunerlisten aufgestapelt war:

„Aus welchem Lande kommst du denn, du Fürst aller Jünglinge? Wer ist denn dein Vater? Wie heißt du denn? Das künde uns, denn wir sind sehr begierig, es zu hören. Bei deinem Anblick füllte sich ganz unerwartet unser Herz mit Neigung zu dir. Das muß irgendeinen Grund haben, der Heil in sich birgt."

Da ließ ihnen der Jüngling über dies alles durch den Mund eines Freundes genaue Auskunft erteilen; denn ein kluger Mann darf nicht einmal seinen Namen selbst nennen. Heißt's doch: „Wenn ein Mensch so un-

vernünftig ist, seinen eigentlichen Namen[1] zu nennen, so schwindet nicht nur sein eigenes Vermögen und Leben dahin, sondern auch das seines geistlichen Lehrers und seiner Frau."

Als sie so über alle näheren Umstände unterrichtet waren, die den edlen Jüngling betrafen, riefen sie: „Ganz natürlich! Wir fühlten solche Liebe zu dir in unserm Herzen, weil du mit uns verwandt bist. Aber

---

[1] Grundname, mûlanâman. Crooke II, S. 5, sagt: „Nach dem Glauben der Wilden ist der Name ein Teil der Person, und man kann durch seinen Namen ebenso verletzt werden wie durch abgeschnittene Nägel und Haare, auf die man darum sorgfältigst achtet. So geben alle Hindu ihren Kindern zwei Namen, einen geheimen, der nur bei religiösen Zärimonien verwendet wird, und einen für den gewöhnlichen Gebrauch. Erfährt eine Hexe den wirklichen Namen, so kann sie mit seiner Hilfe ihre unheilvollen Zauber ausführen. Daher kommt der Gebrauch vieler Kürzungen und Entstellungen des wirklichen Namens und vieler den Kindern allgemein gegebener Spitznamen... Dies scheint die einleuchtendste Erklärung des seltsamen Tabus zu sein, zufolge dessen eine Hindufrau niemals ihren Mann nennt oder dies, wenn nötig, in irgend eine Umschreibung tut, indem sie ihn ‚Vater meines Kindes' usw. nennt." So gibt man nach demselben Gelehrten II, S. 4 Kindern, die nach dem Tode eines andern geboren werden, häßliche Namen wie „Misthaufen", „Heuschrecke", „Bettler" usw., um dadurch die Krankheitsdämonen von ihnen abzuschrecken. — Aus den indischen Dramen ist bekannt, daß eine Frau ihren Mann nicht mit dem Namen, sondern mit dem Ausdruck „Sohn eines Ariers", ein Brahmane seine Frau mit „die Brahmanin" usw. bezeichnet. Aus dem bei Crooke Angeführten erklären sich auch die „Spitznamen", unter denen alte Sanskritautoren seit der Upanischaden-Zeit zitiert werden und die Jacobi, SKPAW 1911, S. 959, Fußnote 2, auffällig findet.

du bist ja noch klein, und darum erkennst du uns hier nicht wieder. Trotzdem hast du gut daran getan, du Kluger, daß du zu uns gekommen bist. Auf, trefflicher Jüngling, begleite uns in unsere Wohnung! Denn wer solche Verwandte hat, wie dich, der muß in einem früheren Dasein viel gute Werke getan haben."

Als sie ihn auf diese Weise vertrauensselig gemacht hatten, führten sie ihn in das Haus des Ältesten unter ihnen, bereiteten ihm ein Bad, bewirteten ihn, bezeigten ihm ihre Ehrfurcht und taten alles, was sie konnten, um ihm zu beweisen, wie hoch sie ihn schätzten.

Unmittelbar nach der Mahlzeit aber sagten diese Meisterschelmen zu ihm: „Dein Körper, junger Mann, ist außerordentlich zart, wie es der Augenschein erweist. Nun ist es in jedermanns Munde, daß zum Geschäft ein harter Körper gehört. Denn dabei kann man weder zur rechten Zeit essen noch schlafen. Wie sollen wir es dem Kaufherrn Ratnâkara gegenüber verantworten, wenn dich der Betrieb deines Geschäftes hier krank macht? Überlaß uns also alles, was du in deinem Schiffe hast; wir wollen es dir dafür wieder voll befrachten mit Gütern nach deiner freien Wahl."

Darauf erwiderte der Jüngling: „Nehmet alles, was sich im Schiffe befindet!"

Da freuten sich die vier und holten die ganze Ladung aus dem Schiffe. Kaum aber hatten sie sie sich angeeignet, so begab sich jeder von ihnen in seine Wohnung.

Ihre Freundſchaft war verſchwunden, niemand wußte, wohin.

Am nächſten Tage ging der Jüngling aus, um ſich dem Könige vorzuſtellen. Da bot ihm ein Schuſter eine Sandale dar. Der Jüngling ſagte zu ihm: „Sag' mir, was ſie koſtet!" Der andere ſprach: „Ich ſchenke ſie dir, um dir eine Freude zu machen." Der Jüngling gab ihm darauf zur Antwort: „Wenn's ſo iſt, ſo werde ich dir gleichfalls eine große Freude bereiten." Sprach's und ſetzte ſeinen Weg fort.

Als er eine Strecke fürbaß geſchritten war, traf er einen einäugigen Gauner, einen Spieler; der redete ihn an und ſprach:

„Höre, junger Mann, was ich dir zu ſagen habe! Als ſeinerzeit dein Vater hierher kam, verlor ich im Spiel 1000 Dînare. Unter heftigen Worten jagten mich die Spieler, holten mich ſchließlich ein, umſtellten mich und hieben auf mich los wie Krähen auf eine Eule.

Da ging ich zu deinem Vater und bat ihn, mir das Geld zu leihen; er aber ſagte zu mir: „Du kannſt viel Geld haben, wenn du mir ein Pfand gibſt." Ich ſagte zu ihm: „Um mein Haus, mein Gold, meine Rinder und meinen ſonſtigen Beſitz hat mich das Laſter des Spiels gebracht; was ſoll ich dir geben?" Der Kaufherr ſprach: „Dann geh nur wieder fort; du kriegſt von mir keinen Heller." Da fingen die Spieler wieder an, mich zu prügeln. Ich aber dachte bei mir: „Die Kerle ſchlagen mich noch tot. Da iſt's ſchon beſſer, ich gebe dem

Kaufmann irgendein Glied meines Körpers und lasse mir dafür das Geld geben. Ohne die Füße und ohne die Hände kann ich aber nichts anfangen."

So hab' ich ihm denn eines meiner Augen als Pfand übergeben. Solange nun der Kaufherr hier weilte, hatte ich kein Geld. Darum nahm dein Vater mein Auge mit in seine Stadt. Laß dir nun das Geld von mir zurückzahlen und gib mir so bald als möglich mein Auge wieder. Denn ohne dieses Auge sieht mein Gesicht gewiß nicht schön aus."

Als der Jüngling diese Worte des Spielers gehört hatte, dachte er in seinem Herzen: „Von der Sache, die der Mann mir erzählt hat, hab ich noch nie etwas gehört[1]; was soll ich jetzt anfangen? Aber was mach' ich mir daraus? Was geschehen soll, wird ja doch geschehen. Warum sollt' ich aber ohne alle Ursache das Geld nicht annehmen, das sich mir hier bietet?"

So dachte er in seinem Herzen, nahm das Geld und antwortete dem Spieler: „Komm morgen früh in mein Quartier!"

Dann ging er weiter. Da waren abermals vier Kaufleute, gleichfalls Gauner; als die ihn herankommen sahen, setzten sie einen Wortstreit in Szene.

Der erste sagte: „Das Wasser des Meeres kann man wohl messen und kann auch den Sand der Gangâ zählen; des Weibes Tun aber ist unergründlich."

[1] Oder: „Der Mann hat mir da eine ganz unerhörte Geschichte erzählt."

Da ſagte der zweite: „Laß mich das nicht zweimal hören! Des Weibes Tun iſt auch nicht ſchwerer zu beſtimmen als die beiden andern Dinge, die du genannt haſt.“

Darauf ſagte der dritte: „Was redeſt du da ſo ins Blaue hinein? Du kennſt offenbar die Weisheitsſprüche nicht, welche die Gelehrten der Vorzeit gedichtet haben. Heißt's doch:

Die Weiſen, die der Dinge Weſen ſchauen,
Die Sieg und Niederlage, Glück und Unglück kennen,
Die Leben dir und Tod beſtimmend nennen,
Sind ratlos angeſichts des Tuns der Frauen.

Des Weltmeers Grenzen magſt du wohl ergründen,
So uferlos es iſt,
Doch nimmermehr das Maß der Weiberſünden:
Denn Weibesart iſt Liſt.

Und weiter:

Es fänden ſich, in dem und jenem Lande,
Gelehrte wohl, des Windes[1] Gang zu künden,
Nur wen'ge zwar, von trefflichſtem Verſtande:
Doch keiner kann der Weiber Tun ergründen.“

Da ſagte der vierte: „Hier kommt ein geſcheiter Mann, der wird unſerm Zweifel ein Ende machen. Führ' doch den Streit nicht mit ſolcher Erbitterung!“

[1] Lies vâyamânasya.

Nun aber fielen die drei ersten zusammen über den vierten her und riefen: „Gescheit wäre der Mann, wenn er das von uns genannte Maß bestimmen könnte."

Der vierte sagte: „Nennt nur die Messung, die euch beliebt; er wird sie mit Hilfe seiner Klugheit schon ausführen. Denn was wäre einem Klugen unmöglich?"

Sie sagten: „Wir wollen gar nicht von der Gangâ reden; die ist weit von hier. Laß ihn nur das Meer ausmessen, das sich hier bei uns befindet!"

Da setzte der vierte Ratnatschûda so lange zu, bis er es auf sich nahm, das Wasser des Ozeans zu messen. Nun waren alle vier wieder einig und sagten zu ihm: „Wenn du die Messung ausführst, so sei unser Vermögen dein; wenn nicht, so erhalten wir dein ganzes Vermögen." Mit diesen Worten riefen die Betrüger einen Anwesenden zum Zeugen auf.[1]

Da dachte Ratnatschûda: „Hier gibt es tatsächlich nur solche Leute, wie sie mir mein Vater als die Eingeborenen dieses Landes geschildert hat. Ich will in mein Quartier zurückkehren; denn auch der König ist hier ja ein solcher Mann. Und wenn der mich in meiner Notlage nicht schützt, was soll dann aus mir werden?"

So dachte er und kehrte mit seinem naiven Gemüt nach seinem Zelt zurück. Dabei überlegte er sich, wie er sich aus seiner Klemme befreien könnte: „Diese

[1] sâkṣina „Zeuge!" Der Text ist wahrscheinlich fehlerhaft, und der ursprüngliche Sinn ist wahrscheinlich: „riefen die Betrüger die Anwesenden zu Zeugen auf."

Schelmen vermag nur die Klugheit eines ſelbſt ihnen überlegenen Schelmen zu überwinden; beſagt doch ein altes Wort, daß man gegen das Feuer, das einen Wald vernichtet, ein Gegenfeuer anlegen muß." Und da er bedachte, daß der Ort überlegenſter Schelmenliſten das Haus der Hetäre iſt, ſo begab er ſich in die Wohnung der Hetäre Ranaghantâ.

Er übergab ihr die ganze Summe von 1000 Dînaren, welche ihm der Spieler eingehändigt hatte; da nahm ſie ihn mit ganz beſonderer Zuvorkommenheit auf. Weil die Hetäre aber ſah, daß er keine Neigung bekundete, mit ihr zu koſen, ſo ſagte ſie zu ihm:

„Du ſcheinſt mir etwas bekümmert zu ſein, o Herr. Nenne mir die Urſache deines Kummers!"

Darauf erzählte er ihr wahrheitsgetreu, was ihm begegnet war, und bat ſie, ihm zu ſagen, welche Antwort er ſeinen Bedrängern geben ſollte. Und da er ſie durch ſein Geſchenk gewonnen hatte, ſo wartete auch ſie ihm mit Wahrheit auf:

„Vernimm, holder Jüngling! Jedem fremden Manne, den das Schickſal hierher führt, nehmen dieſe Leute unweigerlich ſeine Habe ab. Einen Teil des Raubes erhält der König, der Kanzler den zweiten, der Bürgermeiſter[1] den dritten, der Polizeimeiſter den vierten, der Oberhofprieſter den fünften, und den ſechſten Anteil erhält meine Mutter, weil ſie die Leute alle in der Klugheit unterrichtet. Zieh darum ein Frauenkleid an; wir wollen

[1] Śreṣṭhin, gudſch. Nagar Śeṭh.

zu ihr gehen; denn wenn du dort bist, so wirst du von meiner Mutter jede der von dir begehrten Antworten hören."

Er tat, wie sie ihn geheißen, und sie führte ihn in ihrer Mutter Haus.

Als Jamaghantâ ihn gewahrte, fragte sie: „Wer ist dieses Mädchen? Sag' mir's, meine Tochter!"

Ranaghantâ sprach: „Das ist die Tochter des Kaufherrn Schrîdatta, liebe Mutter; sie heißt Rûpawatî und ist meine Freundin. Sie besucht mich täglich einmal. Heute hat sie mich aber am Tage nicht besucht; und als sie nun doch noch kam, um es zu tun, habe ich sie mit zu dir genommen."

In diesem Augenblicke kamen die vier angeblichen Kaufleute, welche Ratnatschûda seine Waren abgeschwindelt hatten.

Nachdem sie auf den Ehrensitzen Platz genommen, sagte Jamaghantâ zu ihnen: „Ein Kaufmann, der Seehandel treibt, soll doch heute hier angekommen sein."

„Das stimmt", sagten die vier.

„Haben die Herren das Geschäft gemacht", fragte sie weiter, „oder gedenken sie es erst noch zu machen? Erzählt!"

„Es ist gemacht", sagten sie. — Sie fragte:

„Auf welche Weise denn?"

Darauf erzählten sie ihr den ganzen Schwindel.

Als sie ihn vernommen, sagte sie: „Da könnt ihr doch dem Verlust gar nicht entrinnen!"

„Wieso?", fragten die vier. Sie aber sprach:

„Jetzt ist es Nacht; da kann ich's euch nicht sagen. Denn es heißt: ‚Am Tage soll man reden, und nur, nachdem man vorsichtig Umschau gehalten, unter keinen Umständen aber in der Nacht; denn große Schelmen schleichen umher wie Wararutschi im Feigenbaum.'"[1]

Als sie die vier aber trotzdem auf die Antwort versessen sah, sagte die Mutter der Hetäre:

„Euer Verlust ist unvermeidlich, weil ihr ihm sein Schiff mit Waren nach seiner Wahl befrachten müßt."

Sie erwiderten: „Gefälschte Waren haben wir daheim die Fülle. Mit denen werden wir ihm sein Schiff nach seiner Wahl beladen."

Sie aber war klug, und darum sagte sie zu ihnen: „Wenn es ihm nun einfällt, von euch zu verlangen, daß ihr ihm sein Schiff mit Mückenknochen befrachtet, was wollt ihr denn dann machen?"

Sie sagten: „Wie wäre es möglich, daß er auf eine solche List verfiele? Ist er doch noch ein Knäblein, und auf Erden ist die Klugheit nun einmal nur bei den Alten zu finden. Heißt's doch: „Was ein Alter weiß, das wissen nicht 10 Millionen Junge; der Alten Wort erreicht es, daß jemand für einen Fußtritt, den er dem König versetzt, von diesem ausgezeichnet wird."

Wieder nahm die Mutter das Wort und sprach: „Das ist kein Spruch, der für alle Fälle gilt, wie's

[1] Anspielung auf die 26. Erzählung des Pantschâkhjâna-Wârttika, Band 6 unserer Sammlung. Vgl. Vf., Das Pañcatantra, S. 144f.

denn schon einmal ein sehr gescheites Knäblein gegeben hat, welches Rôhaka hieß."

Und als die vier fragten: „Wer war denn dieser Rôhaka?" da erzählte sie; denn sie verstand zu erzählen:

Rôhaka.

In der Nähe der Stadt Awantî liegt ein Dorf, das heißt das Dorf der Schauspieler. Dort wohnte ein Schauspieler Kuschîlawa mit seiner Frau Prêmawatî, und beide hatten einen Sohn Rôhaka, welcher sehr klug war. Weil er noch ein Knabe war, ergötzte er sich fortwährend mit allerlei Spielen, und wenn es Essenszeit ward, so rief ihm seine Mutter zu: „Komm jetzt nach Hause, mein Kind, sonst geb ich dir nichts zu essen!" Aber der Junge kam erst am Abend heim und — sie gab ihm sein Mahl.

Nach einiger Zeit Verlauf ging seine Mutter in den Himmel ein; da nahm der Schauspieler sich eine andere zur Frau, ein Mädchen, welches Rukminî hieß. Wenn diese den Knaben nun spielen sah, redete sie zu ihm, wie es seine Mutter getan hatte; aber da seiner Mutter Rede ihn vertrauensselig gemacht hatte, so kam er nicht eher nach Hause, als er es früher getan hatte.

Da hatte seine Stiefmutter aber die Tür geschlossen und war ausgegangen, und weil er die Zeit überschritten hatte, so gab sie ihm nichts zu essen.

Auf diese Weise bekam das Knäblein niemals mehr

sein Frühstück und niemals mehr sein Abendbrot, und dadurch kam es ganz von Kräften.

Als sein Vater sah, wie es abgemagert war, sagte er zu ihm:

„Du grämst dich wohl um deine Mutter, lieber Junge, weil du so schlecht aussiehst?"

Da antwortete der Kleine: „Ich hab' doch jetzt eine Mutter, die die Wahrheit spricht, Papa! Wie sollt' ich mich da nach einer Mutter sehnen, die immer so gelogen hat?"

Der Schauspieler fragte: „Wie soll sie denn verlogen gewesen sein? Und inwiefern spricht denn deine jetzige Mutter die Wahrheit? Rede!"

Rôhaka erwiderte: „Meine frühere Mutter, Papa, sagte immer zu mir: „Nachher bekommst du nichts mehr zu essen!" Und trotzdem hat sie mir dann immer zu essen gegeben. Also hat sie doch gelogen. Wenn aber meine jetzige Mutter sagt: „Nachher bekommst du nichts zu essen," so gibt sie mir dann auch nichts, und darum redet sie immer die Wahrheit."

Als der Vater das hörte, ordnete er an, daß der Junge hinfort immer mit ihm zusammen zu essen bekam.

Von da ab mißachtete sie das Kind, indem sie es nicht mehr badete und sich auch sonst nicht mehr darum bekümmerte. Um ihr nun gleichfalls zur Unehre zu verhelfen, sagte der Knabe eines Abends, als er mit seinem Vater beisammensaß, in dessen Gegenwart:

„Seht nur, seht! Da läuft ein Mann aus unserm Hause.“

Als der Schauspieler das hörte, war es mit seiner Liebe zu seiner Frau zu Ende. Sie konnte sich denken, daß sie den Verlust der Liebe ihres Mannes Rôhaka zu verdanken hatte, und deshalb sagte sie zu ihm:

„Verschaffe mir die Liebe deines Vaters wieder, mein Kind!“

Er gab ihr zur Antwort: „Ich will dir seine Achtung wieder verschaffen, wenn du mich erst wieder ordentlich bedienst; sonst werd' ich's nun und nimmer tun.“

Sie sprach: „Ich schwöre dir bei Gott, daß ich dir alle Tage dreimal zu essen geben und dich einmal täglich baden will.“

Um ihr nun die verlorene Achtung wieder zu verschaffen, sagte er eines Tages zu seinem Vater, indem er auf dessen Schatten zeigte: „Sieh, da ist ein Mann gekommen!“

Als der Schauspieler das hörte, dachte er: „Der Mann neulich wird gerade ein solcher gewesen sein wie dieser; warum soll ich da meiner Frau meine Liebe entziehen?“

So wandte denn der Schauspieler der Rukminî seine Liebe wieder zu, und diese behandelte nun Rôhaka gleichfalls mit aller Liebe. Denn seine Klugheit hatte sie in seine Gewalt gebracht.

Eines Tages hatte Rôhaka seinen Vater nach Udschdschajinî begleitet, um sich die Stadt zu besehen. Da gab ihm sein Vater diese Weisung:

„Ich werde lange in der Stadt zu tun haben, mein Junge. Kehre alſo nicht heim, ſondern erwarte mich an der Mitte (des Ufers) der Siprâ.“

Der Knabe verſprach's und beſah ſich dann die weitausgedehnte Stadt, welche ja nach dieſer ihrer Größe einen ihrer Namen führt[1]; ſchließlich aber begab er ſich nach der Siprâ in der Abſicht, dort ſeinen Vater zu erwarten. Im kindlichen Spiel zeichnete er nun die ganze Stadt (in den Sand), und während er noch dabei ſtand, kam König Arikêſcharin an dieſe Stelle.

Als der Knabe den König in ſeiner Nähe gewahrte, rief er ihm ohne alle Angſt zu: „Warum willſt du meine Stadt zerſtören, o Herr, als ob ſie keinen Schutzherrn hätte?“

Der König vernahm dieſen lauten Ruf, ſah hin und gewahrte ſeiner eigenen Stadt ſchönes, in den Sand gezeichnetes Abbild.

Die wunderbare Geſchicklichkeit, die ſich darin ſeinen Augen bot, und der ſinnvolle Inhalt der geſprochenen Worte erregten des Königs Verwunderung über die Klugheit eines ſolchen Bübleins. Darum fragte er ſeine Diener:

„Wer und weſſen Sohn iſt dieſes Kind?“

Sie gaben ihm zur Antwort: „Es heißt Rôhaka und iſt des Schauſpielers Kuſchîlawa Sohn.“

Da nahm der König einen andern Weg, und nach Beendigung ſeines Erholungsausflugs kehrte er fröh-

[1] Wiſchâlâ, „die weit Ausgedehnte“.

lich in seine Residenz zurück wie der Knabe in sein Heimatsdorf.

Nun hatte der König 499 Minister in seinen Diensten; aber es fehlte ihm an einem Kanzler. So beschloß er denn, Rôhakas Klugheit auf die Probe zu stellen, und klug, wie er selbst war, schickte er einen Diener an die Bewohner jenes Dorfes und ließ ihnen sagen:

„Lasset mir, damit ich darinnen wohne, einen Palast bauen, welcher geräumig sei, aus einer einzigen Masse bestehe, sich hoch erhebe und keine Säulen enthalten darf."

Den Dörflern schien der Auftrag unausführbar zu sein; sie kamen miteinander zusammen und berieten sich, aber keinem von ihnen wollte ein Einfall kommen. Da trat Rôhaka zu seinem Vater und sagte zu ihm:

„Steh auf, Papa, und komm zum Essen, denn es wird Abend!"

Der Schauspieler sagte: „Du, mein Junge, denkst an das Essen; aber ich kann leider nicht daran denken. Denn der König hat den Bewohnern unseres Dorfes einen niederträchtigen Befehl erteilt."

Rôhaka erwiderte: „Was für einen Befehl hat denn der König gegeben, Papa, daß alle Leute mit so sorgenvollen Gesichtern dasitzen?"

Und als er ihn erfahren hatte, da sagte er: „Wir wollen nur erst essen; dann will ich euch schon sagen, wie die Sache anzufangen ist."

Da gingen sie alle essen. Nach dem Abendbrot aber

sagte er zu dem Beamten des Königs: „Auf unserm Berge steht ein langer, hoher Felsen. Aus diesem läßt sich die vom König befohlene Wohnung sicherlich herstellen.[1] Aber das Geld und was sonst alles zum Bau nötig ist, das muß der König geben."

Da ging der Beamte zum König und überbrachte ihm die Botschaft des Knaben.

Eines andern Tages sandte der König Rôhaka einen Widder zu und ließ ihm sagen: „Tag für Tag sollst du den Widder mästen; aber hüte dich, daß er dabei nicht etwa fett wird! Aber du wirst schon wissen, wie du das anzufangen hast."

Da mästete Rôhaka den Widder nach Kräften, zeigte ihm aber dabei täglich einmal einen Wolf. Die Folge war, daß der Widder dabei nicht fett wurde.

Als der König erfuhr, wie er das angefangen hatte, schickte er ihm ein andermal einen Hahn und ließ ihm sagen: „Führe mit ihm einen Hahnenkampf auf, bester Junge, aber ohne dabei einen zweiten Hahn zu benutzen."

Aber was wäre der Klugheit unmöglich? Rôhaka zeigte dem Hahn in einem Spiegel, den er ihm entgegenhielt, sein Spiegelbild und bewirkte es dadurch, daß der Hahn mit diesem eine lange Zeit kämpfte.

Wieder einmal sandte der König einige Wagen voll Sesamkörner und ließ ihm sagen: „Laß sie in der

[1] Man denke an die in Felsen ausgehauenen und an die monolithischen Tempel; Abbildungen bei Le Bon, S. 181 ff. und S. 395 ff. Dahlmann II, S. 1 ff.

Mühle zermalmen und ſchicke uns das Öl. Aber du mußt die Seſamkörner mit umgekehrtem Maße entgegennehmen, und mußt das Öl mit demſelben, aber aufrechtem Maße zurückgeben."

Da nahm Rôhaka jedesmal die Seſamkörner auf der Rückſeite eines Spiegels entgegen und gab jedesmal das wenige Öl auf deſſen Spiegelfläche zurück.

Wieder ein andermal ſandte der König einen alten und kranken Elefanten und ließ dem Knaben ſagen: „Wenn der Elefant ſtirbt, ſo hüte dich, mir ſeinen Tod mitzuteilen, aber auch, mich ohne Nachricht über ſeinen Tod zu laſſen." Als nun der Elefant geſtorben war, ging der kluge Knabe zu dem König und ſagte zu ihm: „Dein Elefant frißt kein Gras, o Herr, und trinkt kein Waſſer und atmet weder aus noch ein." Der König fragte: „Dann iſt er wohl geſtorben?" Rôhaka aber ſprach: „Das ſagt Deine Majeſtät, nicht ich." Nach dieſen Worten kehrte er nach Hauſe zurück.

Wieder einmal befahl ihm der König, ihm einen langen Strick aus Sand zu fertigen. Da er merkte, daß dies unmöglich war, ſagte er zum König: „Sende mir ein Stück eines alten Sandſtricks, damit ich von den Leuten den neuen nach ſeinem Muſter herſtellen laſſen kann."

Dann ließ der König ihm wieder einmal durch einen Diener ſagen: „Weil ſich hier in meiner Stadt kein Brunnen befindet, der wohlſchmeckendes Waſſer enthielte, ſo ſende mir einen Brunnen, der ſolches Waſſer

enthält." Der Knabe überlegte und ſagte zu dem Boten: „Unſere Brunnen ſind Dörfler, und darum bekommen ſie Angſt, wenn man ſie nach der Stadt führt, und kehren wieder um. Sendet uns darum einen ſtädtiſchen Brunnen hierher entgegen, damit ich von ihm einen hieſigen Brunnen (an ihn) gebunden nach der Stadt führen laſſen kann."

Als der König das gehört hatte, dachte er: „Der Knabe iſt wirklich ſehr geſcheit."

Nach einiger Zeit entbot er ihn zu ſich unter folgenden Bedingungen, von denen jede die andere ſogleich ausſchloß: „Du darfſt mit keinem ſchmutzigen Körper kommen und darfſt dich auch nicht waſchen, darfſt weder ein Beförderungsmittel benutzen, noch zu Fuße kommen, darfſt weder auf unwegſamem Gelände, noch auf einem Wege, weder bei Tage noch bei Nacht, weder bei zunehmendem noch bei abnehmendem Mond, weder im Schatten noch in der Sonne, weder mit leerer Hand noch mit einem Geſchenk in ihr kommen."

Nôhaka dachte nach und machte es dann wie folgt. Er reinigte ſeinen Leib, indem er ihn mit Sandel ſalbte; er beſtieg einen Widder ſo, daß er ſelbſt mit den Füßen die Erde berührte; er machte ſich am Neumondstag auf, als der Mond nicht zu ſehen war, und zwar in der Abenddämmerung, trug ein Sieb auf dem Kopf und benutzte die Mitte der Straße, und in der Hand hielt er einen Klumpen Erde: in dieſer Weiſe begab er ſich zum König. Als der König den Erdklumpen vor ſich ſah,

fragte er: „Was iſt das hier?“ Rôhaka ſprach: „Ich habe dir die Erde gebracht, deren Beſitzer du biſt.“

Darauf nahm der König Rôhaka mit in ſein Schlafgemach und legte ſich auf einem Bette nieder, welches ſo weich war wie eine Sandbank der Gangâ. Während er nun einſchlummerte, maſſierte ihm Rôhaka unaufhörlich die Füße; da er aber müde und doch auch noch ein Kind war, ſchloſſen ſich ſeine Augen. Da erwachte der König und redete ihn an, und als er keine Antwort erhielt, weckte er ihn mit einem Fußtritt. Dann fragte er ihn: „Du biſt wohl gar eingeſchlafen?“ Der Knabe verneinte das. Der König fragte ihn weiter: „Warum haſt du mir dann keine Antwort gegeben?“ Der andere ſprach: „Ich war in Gedanken, darum hab' ich nicht geredet.“ „In was für Gedanken?“ fragte der König, und Rôhaka ſprach: „Vernimm, o König! Sag' mir, wer im Leibe der Ziege den Kot zu Kügelchen ballt.“ Der König ſprach: „Sag' du es ſelbſt!“ Da ſprach der Knabe: „In ihrem Leib befindet ſich ein Wind, der ſie zuſammenrollt[1]; daher nehmen dieſe Klümpchen Kugelgeſtalt an, beſter König.“

In der zweiten Nachtwache ging alles wie in der erſten; nur war der Gegenſtand, mit dem der König den Knaben weckte, diesmal ein Vogelſchnabel. Und als der König ſich nach dem Gegenſtand erkundigte, über

[1] Über die Wind-Theorie der indiſchen Ärzte ſ. Jolly, Medicin S. 40. Danach und nach den Upaniſchaden Vſ., Die Weisheit der Upaniſchaden, S. 19f.

den der Knabe nachgedacht habe, sagte dieser: „Der Elefant, o Herr, verzehrt und entleert den Holzapfel, ohne daß dieser eine äußerliche Verletzung zeigte. Aber nach der Entleerung ist der Inhalt des Apfels verschwunden. Nun sinne ich in meinem Herzen darüber nach, wohin dieser Inhalt kommt." Der König sagte: „Wenn du die Sache richtig erkannt hast, so sage mir, wie das kommt." Der andere erwiderte: „Vom Bauchfeuer des Elefanten wird alles herausgekocht[1]."

In der dritten Nachtwache wiederholten sich Schlaf und alles übrige wie in den vorigen, nur wird erzählt, daß der König den Knaben diesmal mit einem Schlag weckte, den er ihm mit einem Tuch versetzte. Den Grund seines Nachdenkens aber verriet er durch die Worte: „Sprich, Herr der Könige, woher es kommt, daß den Zähnen beim Anblick von etwas Sauerem Wasser entströmt[2]." Der König sprach: „Sag' du es selbst!" Rôhaka erklärte: „Die Zähne sind aus Milch entstanden; daher kommt es, daß sie Wasser von sich geben."

Genau so, erzählt man, schlief der Knabe in der vierten Nachtwache ein, und alles trug sich ebenso zu, nur daß der König ihn durch eine Drohung weckte. Als Gegenstand seines Nachdenkens aber nannte der Knabe diesmal die Frage, wieviel Väter der König habe. Als der König das hörte, fragte er bestürzt:

[1] Nach indischer Anschauung brennt im Leib ein Feuer, an dem die genossenen Speisen gekocht (d. h. verdaut) werden.

[2] Wörtlich: „daß die Zähne ..... fließen."

„Was ſagſt du da?“ Rôhaka antwortete: „Du haſt fünf Väter, o König. Wenn du das für falſch hältſt, ſo hole dir nur jetzt die Beſtätigung von deiner Mutter, der du wohl glauben wirſt.“ Und als der König weiter fragte: „Wer ſind denn dieſe fünf?“, da antwortete ihm Rôhaka: „Ein Töpfer, ein Skorpion, ein Wäſcher, ein Stallwächter und ein König.“

Da fragte der König ſeine Mutter: „Was ſoll das bedeuten? Nenne mir meine Väter!“ Sie aber hielt ſich die Ohren zu und ſprach: „Was iſt das von dir für ein Geſchwätz, mein Sohn! Als ob du nicht einen einzigen Vater gehabt hätteſt, dem die ganze Welt in Ehrfurcht ergeben war!“ Als der König aber trotz dieſer Erklärung nicht abließ, in ſie zu dringen, da erzählte ſie ihm, daß ſie dereinſt nach ihrem Monatsbad einen Töpfer, einen Skorpion, einen Wäſcher und einen Stallwächter geſehen hatte.

Als der König das vernahm, war er ſehr erſtaunt und fragte wiederum den Rôhaka: „Wie haſt du das herausbekommen?“ Dieſer erwiderte: „Aus dem Fußtritt und den andern Dingen, mit denen du mich geweckt haſt, habe ich auf die vier erſten Väter geſchloſſen. Dein fünfter Vater aber iſt der auf der ganzen Erde berühmte Dſchitaſchatru, der wie ein oberſter Welthüter[1] der Beherrſcher aller Himmelsgegenden war.“

Als der König das gehört hatte, machte er ihn zum oberſten unter allen ſeinen Miniſtern und legte die ganze

[1] S. oben S. 20, Fußn. 3.

Sorge um das Reich ausschließlich auf dieses Knaben Schultern. Der Macht der Klugheit dieses Knaben hatte er es zu verdanken, daß er selbst gewaltige Fürsten spielend unterwarf. Denn besser als alles Heldentum ist die Macht der Klugheit.

So kann's schon vorkommen, daß hie und da auch ein Büblein mit der Macht der Klugheit ausgestattet ist, und darum darf man bei einem Knaben nicht unter allen Umständen auf Dummheit rechnen."

Als sich nach diesen Worten der Mutter die vier Betrüger erhoben, kam in seiner Herzensfreude auch schon der Schuster herbei. Die Mutter fragte ihn, wie sie jene gefragt hatte, und er erzählte ihr sein ganzes Erlebnis.

Da sagte sie zu ihm: „Ich kann bei dir nichts von einem Gewinn bemerken."

Er entgegnete ihr: „Der Gewinn ist mir in dieser Sache doch unter allen Umständen sicher, da ich mich nur dann zu freuen erkläre, wenn ich seine gesamte Habe erhalte."

Da sagte sie zu ihm: „Weil du als ein Mann niederen Standes deine Wünsche allzuhoch eingestellt hast, so wirst du dein Kapital verlieren wie der Vater Sômascharmans".

Er fragte sie: „Wer war denn Sômascharmans Vater, und wie hat er denn sein Kapital verloren?"

Sie sprach: „Vernimm, ich will dir's erzählen.

Sômaſcharmans Vater.

Vor Zeiten machte ein Brahmanenknabe Tſchatuwatſchas in einem großen Dorfe ſeinen Bittgang, und da es gerade das Feſt des neuen Gerſtenmehls war, ſo erhielt er Gerſtenmehl die Menge[1]. Als nun der Abend dämmerte, begab er ſich in das Haus eines Töpfers, füllte mit ſeinem Gerſtenmehl einen Topf und legte ſich auf dem Erdboden zum Schlafe nieder.

Als er ſo dalag, dachte er: „Für dieſes Mehl tauſche ich mir eine Henne ein. Die brütet in kurzer Zeit eine Maſſe Küchlein aus. Alle dieſe Hühner verkaufe ich und kaufe mir dafür eine Ziege, und für den Erlös der Jungen dieſer Ziege eine Kuh. Für die Rinder, die ich mit ihrer Hilfe züchte, ſchaffe ich mir eine Stute an, die mir eine Menge Stuten und Hengſte wirft. Alle dieſe Roſſe verkaufe ich wieder, verdiene an ihnen ein ſchweres Geld und laſſe mir dafür ein ſchönes, vornehmes Haus bauen. Dann heirate ich eine Jungfrau; ſie heißt Rukminî und ſtammt aus einem nicht durch Mißheiraten befleckten Brahmanengeſchlecht, und mit der genieße ich die Freuden der Liebe. Nach einiger Zeit wird mir ein Söhnlein geboren. Da wird ein Feſt gefeiert, bei dem es den Namen Sômaſcharman erhält. Mein Roſſehandel bringt mich in Anſehen beim König; da kann mir's auch an der Gunſt der Bürger nicht

[1] Saktu iſt nach Apte nicht Gerſtengrütze, ſondern von geröſteten Gerſtenkörnern bereitetes Mehl.

fehlen. So fließt mein Leben in vollendetem Glück dahin. Da seh' ich einmal mein Söhnchen weinen und sage zu meiner Frau: „Wie kannst du nur den Jungen weinen lassen!“ Da sagt sie zu mir: „Wenn du den Jungen so lieb hast, ei, so wart' ihn doch selber!“ Da werd' ich natürlich wild und versetz' ihr einen Fußtritt!“ Während er aber das bisher Gesagte alles nur in seiner Einbildung erlebt hatte, führte der Narr den Fußtritt wirklich aus, und zwar mit solchem Ungestüm, daß dabei der Topf in hundert Scherben brach; und während dann der Wind einen Teil seines Mehls davonwirbelte, zerstiebte der andere und mischte sich mit dem Staube des Bodens. Und so war all sein Mehl verschwunden, das in ihm die Habgier gezeitigt hatte.

Daß deine Sandale genau so verloren ist, wirst du ja bald erfahren; denn nur sie war schuld daran, daß in dir diese übermächtige Habsucht aufkeimte.“

Als er das hörte, sagte er: „Er bekommt sie ja nur, wenn er mir eine Freude bereitet, und darum kann mir ja der Gewinn gar nicht entgehen, den mein Herz begehrt.“

„Er wird dir schleunigst eine nur allzugroße Freude bereiten, und zwar mit einem einzigen Wort. Denn im Palaste Königs Anjâja ist eben ein Prinz geboren worden. Wenn er dich nun fragt, ob du an der Geburt des Königssohnes deine Freude hast oder nicht, so mußt du doch deine Freude bekennen, du magst wollen oder nicht.“

Als sich der Schuster mit dieser Auskunft entfernt hatte, kam der Spieler, und auf die Frage der Mutter erzählte er ihr seinen Handel. Da sagte sie zu ihm: „So ein Gauner! Und doch hast du nicht recht gehandelt; denn du hast ihm dein Geld geschenkt.“

Der andere sprach: „Hab' ich's ihm doch nur als Handgeld übergeben, um auf diese Weise seine gesamte Habe an mich zu bringen!“

Sie sprach: „Dein Handgeld ist verloren.“

Er antwortete: „Den Menschen möcht ich doch sehen in der ganzen Welt, der mir mein Geld nimmt!“

Da sagte sie zu ihm: „Welch grenzenloser Hochmut! Ein kluger Mann nimmt selbst dem Schicksal sein Vermögen ab, wie es Subuddhi durch seine Schlauheit getan hat.“

Und als er sie fragte, wer dieser Subuddhi gewesen, nahm sie wieder das Wort und erzählte:

Subuddhi.

In der Stadt Prithwîbhûschana regierte einmal ein König Prithwîtschandra; der hatte einen Kanzler Subuddhi, welcher seiner außerordentlichen Klugheit wegen berühmt war. Ohn' Unterlaß ruhte die Sorge für das Reich nur auf ihm, und so kam es, daß König und Staatsbürger ihn in gleichem Maße schätzten.

Eines Tages ward dem König ein Sohn geboren, und ein großes Fest wurde aus diesem Anlaß gefeiert.

In der Nacht der Wacht des Sechsten[1] aber ging der Kanzler, um des Prinzen Schicksal zu erkunden.

Als nach reichlichen Spenden von Arekanüssen und weißem Pfeffer die Frauen alle eingeschlafen waren, erscholl vom Himmel eine Stimme: „Über eine Zeit, so wird aus diesem Prinzen ein Jäger werden; aber nur ein einziges Wild wird er täglich erlegen."

Als der Kanzler dies gehört hatte, ward er tief bekümmert in seinem Herzen und dachte in seinem Sinn: „Obwohl ein Königssohn, wird er ungeeignet sein, das Königsamt zu bekleiden."

Nach der Geburt eines zweiten Prinzen wartete er wieder in der Nacht des Sechsten; da vernahm er die Worte: „Dieser wird ein Kuli werden, und immer soll er nur einen einzigen Tragochsen besitzen."

Der Minister dachte: „Auch dieser Prinz ermangelt des Schatzes guter Werke."

Später wurde dem König noch eine Tochter geboren. Wieder lauschte am Sechsten der Kanzler und vernahm ganz deutlich die Worte: „Aus diesem Mädchen wird eine Hetäre werden, und täglich wird ein einziger Mann ihr Haus besuchen."

Als er dies vernommen, dachte er in seinem Herzen: „Wenn allen ein solches Schicksal beschieden ist, so bedeutet das des Reiches Untergang."

Während er derartigen Gedanken nachhing, ohne sich von ihnen etwas merken zu lassen, kam plötzlich, ohne

[1] S. oben S. 26, Fußn. 2.

daß jemand es hätte vermuten können, eine fremde Heeresmacht herangezogen. Von nur wenigen Dienern umgeben, kämpfte der König eine geraume Zeit in der Schlacht; als er aber schließlich allein war, fiel er, weil sich die Schwertschneiden auf ihm vereinigten.

Die beiden Prinzen, der Kanzler und einige Bürger der Stadt stoben nach allen Winden auseinander, jeder für sich, zufrieden, daß sie ihr Leben gerettet hatten.

Die plündernden Horden verschonten die Prinzessin, weil sie noch ein kleines Kind war, nahmen sie mit und boten sie in einer andern Stadt zum Verkauf. Eine Hetäre aber sah, daß das Mädchen wunderschön war, und ließ es sich nicht nehmen, es für eine große Menge Geldes zu erstehen. Von den beiden Prinzen aber widmete sich der eine dem Jägerhandwerk, während der andere ein Kuli ward; denn was tun die Menschen nicht alles, um den unersättlichen Magen zu füllen? Heißt's doch: „Wozu wäre der Mensch nicht fähig, wenn es gilt, den unersättlichen Magen zu füllen? Er wirft seinen Stolz von sich, tritt in den Dienst seiner Feinde, redet klägliche Worte, fragt nicht danach, ob er übeltue, weil ihm das Unterscheidungsvermögen zwischen Bös und Gut abhanden gekommen, macht den Narren und lebt von der Beschäftigung des Schauspielerberufs."

Als es dem Kanzler Subuddhi nach einiger Zeit gelungen war, seine Familie wieder um sich zu versammeln, dachte er in seinem Herzen:

„Meine Pflicht erheischt es jetzt, so schnell wie mög-

lich die beiden Prinzen und die Prinzessin aufzuspüren und dem Schicksal entgegenzuarbeiten."

Er brachte also seine Familie in einer schönen Stadt unter und durchwanderte dann große und kleine Städte, Dörfer und Dörfchen und Weiler und alle von Menschen bewohnten Plätze. Da fand er in einer Stadt den älteren Prinzen, angetan mit einem zerschlissenen Kleid und abgemagerten Leibes. Bei diesem Anblick stritten sich Freud' und Leid in seiner Seele.

Als der Prinz den Kanzler gewahrte, senkte er beschämt sein Haupt. Aber Subuddhi trat auf ihn zu und fragte ihn:

Wie bist du, eines Königs Sohn, in ein solches Elend gekommen?"

Der Prinz entgegnete: „Das Schicksal, Vater, hat meinen Sinn betört, so daß ich alle anderen Beschäftigungen verachtete und das Jägerhandwerk wählte; das Schicksal ist nun einmal stärker als der Mensch. Doch auch dabei hab' ich kein Glück; denn es gelingt mir nicht, an einem Tage mehr als ein Wild zu erlegen. Und daher kommt es, Vater, daß ich jetzt in dieser üblen Lage lebe."

Am nächsten Tage begleitete Subuddhi den Prinzen auf seinen Pürschgang. Als der Prinz einen Hasen gewahrte, wollte er sogleich seinen Pfeil auf ihn abschießen. Aber der Kanzler hielt ihn davon zurück. Da erschienen dem Prinzen Gazellen und anderes Wild, immer größeres und immer größeres, und jedesmal

wollte er die Tiere schießen; aber jedesmal wehrte ihm auch der Kanzler. Schließlich, als es schon dämmerte, kam an den Ort, an dem sie sich befanden, eine Herde Elefanten.

Da rief ihm Subuddhi zu: „Schieße den ältesten von ihnen!" Der Prinz gehorchte, und gleich sein erster Pfeil traf und tötete das Tier. Da nahmen die beiden die Perlen aus des Elefanten Stirnhöcker und kehrten heim.[1] Von den Perlen aber verkaufte Subuddhi eine, und für deren Erlös schaffte der Prinz ein treffliches Mahl und einen schönen Anzug an. Am zweiten Tage ging alles ebenso, und wieder erlegte er einen Elefanten. Darauf sagte Subuddhi zu ihm: „Jetzt, mein Söhnchen, will ich gehen, um deinen Bruder zu suchen; du aber handle nun Tag für Tag, wie ich's dich gelehrt."

Wie er nun so weiter auf der Erde umherwanderte, fand er in einer Stadt den zweiten Prinzen; der hatte nur einen Tragochsen und zog mit ihm hinaus, um Gras zu holen. Beide Männer sprachen einander an, und der Prinz führte den Kanzler in seine Wohnung, wie es sich gehörte. Dort sagte der Kanzler zu ihm mit eindringlicher Stimme: „Geh, mein Kind, verkaufe sogleich diesen Ochsen und hole für den Erlös gute Speisen ins Haus, als da sind Reis, Graupen, Butter, Kandiszucker und dergleichen."

Als der Prinz hörte, was der Kanzler sagte, dachte

[1] Daß im Stirnhöcker der Elefanten Perlen vorkommen, ist allgemein indischer Glaube.

er in seinem Herzen: „Wenn der Minister das treffliche Mahl verzehrt hat, wird er auf und davongehen; ich werde aber ohne meinen Ochsen meine Lasten auf dem Kopfe tragen müssen. Merkwürdig, daß so ein Gast gar nicht daran denkt, was er seinem Wirt für Plage bereitet! Heißt's doch:

„Räuber, geliebte Frauen[1], böse Ärzte (oder: Böse und Ärzte), Brahmanen als Gäste (oder: Brahmanen und Gäste), Tänzerinnen, Schelmen und Könige (oder: heimtückische Könige) kümmern sich nicht um die Qual, die sie andern bereiten."

Trotzdem darf ich jetzt seine Weisung nicht unbeachtet lassen; denn erstens ist er unser alter Kanzler, und zweitens ist er mein Gast."

So dachte er und führte alles aus, was ihm der Kanzler aufgetragen. Aber wie staunte er, als er am nächsten Tage wieder einen Tragochsen vorfand! Ganz verdutzt in seinem Sinne teilte er dies dem Minister mit; der Minister aber gab ihm zur Antwort: „Verkaufe den nur auch gleich wieder!" Und als der Prinz es getan hatte, gab er ihm die Weisung, künftig alle Tragochsen zu verkaufen, die er in seinem Hause vorfinden würde. Das versprach der Prinz zu tun, und der Kanzler entfernte sich, um die Prinzessin zu suchen. Und er fand sie schließlich auch in einer Straße, die aus Hetärenwohnungen bestand.

---

[1] Man lese vallabhâvi statt des unmöglichen vallakâvi.

Nachdem er die Umstände genau erkundet hatte, unter denen sie lebte, redete er sie an und sprach zu ihr: „Wer und wessen Tochter bist du?“ und sie gab ihm zur Antwort: „Ich bin eine Königstochter, verehrter Mann. Mein Karman aber hat es verschuldet, daß ich von Soldaten gefangen und verkauft und von Hetären mit Freuden gekauft worden bin. So kam es, daß ich das ward, was ich bin. Trotzdem aber besucht mich täglich immer nur ein einziger Mann, und immer ist es ein wahres Hauptjuwel[1] unter den Armen.“

Nachdem er sich so vergewissert hatte, daß sie wirklich die Tochter seines Königs war, gab er ihr diesen Rat:

„Künftig, mein Kind, gewähre nur Männern Zutritt in dein Haus, welche dir 100000 Goldgulden für eine Nacht spenden.“

Nachdem der Kanzler auf diese Weise ihr Verhalten vorgeschrieben hatte, fühlte er sich glücklich.

Eines Nachts aber kam das Schicksal zu ihm und weckte ihn aus dem Schlafe. Als er ihm aber keine Antwort gab, obwohl er erwacht war, sagte das Schicksal:

„Wie kommt es, daß du dich jetzt eines so gesunden Schlafes erfreust?“

Da sagte er: „Ich habe mein Herz von Sorgen befreit, und darum bin ich eingeschlafen. Wer aber bist du, schöner Mann, und was führt dich zu mir?“

[1] S. oben S. 74, Anm. 1.

Der andere sprach: „Wisse, guter Freund, daß ich das Schicksal bin, dem die Bösen aus dem Wege gehen, und daß ich gekommen bin, um mich aus den Fesseln deiner Klugheit zu befreien.“

Subuddhi erwiderte: „Den dreien geschieht doch, was du ihnen verkündet hast.“

Das Schicksal sprach: „Das alles, die Elefanten, die Ochsen und die reichen Männer bin ich außerstande, Tag für Tag zu beschaffen.“

Da sagte Subuddhi: „Wenn du uns ein Königreich bescherst, dann will ich dich aus der Klemme befreien; andernfalls mach' dir nur keine Rechnung darauf!“

Das Schicksal sprach: „Nun denn, so mach' dich auf den Weg zu dem ältesten Prinzen, verkaufe die Mengen der Perlen und wirb für deren Erlös ein Heer. Wenn du im Besitze einer viergliedrigen[1] Heeresmacht bist, dann marschiere mit ihr nach eurer Residenz, verjage aus dieser sofort die Feinde und nimm das Königreich wieder in Besitz!“

Als der Kanzler die Rede des Schicksals vernahm, war er herzensfroh und führte seine Weisung aus; und als das Reich in seinem Besitze war, da sammelten sich um ihn wieder alle seine Verwandten und Freunde und wer es sonst mit ihm hielt. Sie salbten den ältesten Prinzen zum König, und dieser freute sich einer langen Regierung dank der Klugheit seines Kanzlers.

[1] D. h. aus Elefanten, Streitwagen, Kavallerie und Infanterie bestehenden.

So entreißen kluge Leute mit Gewalt selbst dem Schicksal seinen Reichtum. Wer aber bist du? Dein Geld ist hin! Denn ein Auge hat dir seinerzeit das Schicksal schon geraubt; durch solche Gaunerklugheit, wie du sie bekundet, wirst du auch noch das zweite verlieren." Und als er fragte: „Wie soll ich es denn verlieren?" da gab sie ihm zur Antwort:

„Der Knabe wird sagen: ‚So wie du dein Auge verpfändet hast, so haben das auch andere Leute getan. Darum gib mir einmal dein zweites Auge her; ich will es gegen die verpfändeten abwiegen und dir beide wiedergeben, nachdem ich auf diese Weise das deinige bestimmt habe.' Darum sage ich dir: diesen Schwindel hast du umsonst eingefädelt.[1]"

Aber der Mann hielt seine List nicht für übel, und mit dieser Meinung entfernte er sich. Und schon kamen die vier Kaufleute herbeigeeilt.

Die Mutter forderte sie wie vorher die andern auf, zu erzählen, und sie erstatteten ausführlich Bericht. Lange überdachte sie in ihrem Herzen, was die Kaufleute gesprochen; dann sagte sie: „Mit Gewalt und völlig zwecklos habt ihr euch um euer ganzes Vermögen gebracht."

Die vier erwiderten: „Kein Mensch vermag doch das Wasser des Ozeans zu messen! Da mußt du doch einsehen, daß sein Reichtum in unsere Häuser wandern muß."

[1] Wörtlich: „geknüpft"; das Bild wohl ursprünglich vom Netz.

Sie ſprach: „Auch ohne des Meeres Waſſer zu meſſen, wird er durch eine Liſt euren Reichtum an ſich bringen.“

„Was wäre denn das für eine Liſt?“ fragten ſie, und Jamaghantâ ſprach: „Er wird einfach zu euch ſagen: ‚Ich habe mich wohl anheiſchig gemacht, das Waſſer des Ozeans zu meſſen; das Waſſer der Ströme zu meſſen, habe ich nicht verſprochen. Sondert alſo gefälligſt erſt das Waſſer der Ströme aus, wenn ihr es könnt.‘ Und da ihr das Waſſer der Ströme nicht auszuſondern vermögt, ſo erhält er euer Vermögen, auch ohne des Meeres Waſſer gemeſſen zu haben.“

Die Kaufleute erwiderten: „Er iſt ja noch ſo kindiſch, daß er noch gar nicht ordentlich reden kann; wie ſollte ihm da ſo eine vortreffliche Liſt einfallen?“

Die Mutter ſprach: „Wer weiſe iſt, der hütet ſich ſorgſam, ſich mit einem gewandten Redner in einen Wortſtreit einzulaſſen; er beſiegt ihn ſogleich mit einem klugen Wort. So wird er durch ein kurzes, aber kluges Wort eure Niederlage herbeiführen, wenn er Glück hat (oder: der Reiche),[1] wie die Schwiegertochter des Kaufmanns einſt die Sôdhî überwand.“

Die Vier fragten: „Wer war denn dieſe treffliche Schwiegertochter des Kaufmanns, und wie hat ſie denn die Sôdhî überwunden?“ Da ſagte die Mutter: „Hört, was ich euch erzählen will!“

[1] Śrîmân; wahrſcheinlich iſt wie oben S. 113 f. dhîmân „der Kluge“ zu leſen. Vgl. Str. 100 u. 107.

Sôdhî und die Schwiegertochter des Kaufmanns.

In dem Dorf Susîman wohnte einſt eine zankſüchtige Bettel namens Sôdhî, ein bitterböſes Weib, das nichts ſo liebte wie die Sünde. Sie vermochte kein Wort zu reden, keinen Schritt und keinen Blick zu tun, ohne daß ſie dadurch mit jemand in Streit geraten wäre, und wenn ſie keinen Streit gehabt hätte, ſo hätte ſie ihr Eſſen nicht verdaut. In ihrem und in fremdem Hauſe, auf der Straße, auf Dreiwegen und Kreuzwegen mußte ſie ſich unbedingt und jederzeit mit irgend jemand zanken. In ihrem Dorfe war ſie ihrer Zankſucht wegen berüchtigt; und darum redete kein Menſch ſie an, ſelbſt wenn ſie ſich gegen ihn vergangen hatte; denn alle fürchteten ſich vor dem daraus entſtehenden Zank. Heißt's doch:

„Dem Tatkräftigen droht keine Armut, dem Betenden keine Sünde, dem Schweigſamen kein Streit, dem Wachenden keine Gefahr."

Es war ihr aber nun einmal nirgends wohl, wenn ſie ihren Streit nicht hatte, und darum ging ſie immer in andere Dörfer, um dort Händel zu ſuchen.

So ſattelte ſie eines Tages einen Ochſen, um in ein Dorf auf Streit auszuziehen, und gab ihrer Sklavin folgenden Befehl:

„Mach ein Töpfchen Eſſen fertig, Magd, und ſchnell! Und ſchütte mir fünf Töpfchen Salz hinein!"

Eine Frau, die im Hauſe ihres Nachbars zu Gaſte

war und nicht ahnte, welche Bewandtnis es mit Sôdhî hatte, sagte zu ihr, als sie diesen Befehl gehört:

„Wenn du noch niemals Essen gekocht oder dabei zugeguckt hast, liebe Schwester, so scheinst du nicht einmal etwas davon gehört zu haben; sonst könntest du doch nicht so reden."

Kaum hatte Sôdhî das gehört, so rief sie ihrer Sklavin zu: „Mein Geschäft blüht auch hier; halt ein! Nimm schnell dem Ochsen den Sattel ab!"

Der Kamm schwoll ihr gewaltig wie einem Hahn. Bereit zum Hiebe, sprang sie empor und knirschte mit den Zähnen. In Sätzen kam sie daher gelaufen, einer Tigerin gleich, und zeigte ihre scharfen Klauen. Wie ein Büffelhirt lief sie bald vor-, bald rückwärts; ihr Körper war ganz Bewegung wie der einer tanzenden Tänzerin. Sie verzog ihre Nase, als wäre ein Gestank in diese gedrungen. Dabei heulte sie wie eine Hündin, die jemand auf den Kopf geschlagen, und indem sie unaufhörlich emporsprang und niederplumpte, gebärdete sie sich einem Froschweib gleich. Stets bißbereit wie eine Schlange, um die ein Ichneumon kreist, stolpernd und schreiend wie eine Besessene, rief sie:

„Alte Vettel! Was verschlägt's denn dir, was in meinem Hause passiert? Daß doch die Leute sich immer um anderer Leute Sachen kümmern, anstatt vor ihrer Tür zu fegen! Da sitzt die Vettel, so vollgefressen, daß sie nicht mehr stehen kann; tut, als wär sie zur Oberin geworden und erlaubt sich, mir Vorschriften zu machen!

Bin ich vielleicht durch deine Vorschriften so groß geworden, he? Wenn du's nicht lassen kannst, andere zu beleidigen, so wende dich mit deinen Vorschriften doch an deinen Vater, der dich so anmutig[1] gemacht hat! Ich werd' dir gleich dein Lästermaul zerschmeißen und dir die Zähne ausschlagen; ich reiße dir die Zunge vom Gaumen, daß du nicht mehr so reden kannst! Hältst dich für wer weiß wie gescheit! Wer weiß, was für Einfältige du bisher nicht alle angeranzt hast, du Schwatzmaul! Aber hier hast du's mit mir zu tun! Und wenn du mich noch nicht gesehen hast, hast du denn noch nicht von mir gehört, daß du wie ein Tschandâlaweib die Lust verspürst, dir von mir die Wahrheit sagen zu lassen (oder: mich zu beschimpfen)? Willst mich bereden, die Hand in ein Bündel Brennesseln[2] zu stecken, und willst mir weißmachen, es sei ein Weizenbündel, und suchst Händel mit mir! Nicht in jedem Loch kann eine Eidechse stecken; manchmal steckt auch eine Schlange drin."

Als die fremde Frau diese und ähnliche verletzende Worte hörte, erschrak sie, fiel der Sôdhî zu Füßen und sprach: „Vergib mir dies eine Vergehen, Schwester, ich will nie wieder so etwas sagen."

Aber das zanksüchtige Weib gab ihr einen kräftigen Fußtritt und schrie sie an: „Was nennst du mich deine

[1] Wörtlich: zu einer mit glückverheißenden Körperzeichen Ausgestatteten.

[2] Wörtlich: Ruellia longifolia oder Tribulus lanciginosus.

Schweſter, alte Bettel? Stamm' ich denn von deinem Vater ab, oder kenn' ich dich denn überhaupt? In der verblümten Weiſe, die bei euch Stadtweibern üblich iſt, willſt du mich beſchimpfen und ſagen, ich ſei ein Hurkind! Du biſt ja eine Tigerin mit einem Kuhmaul, haſt alle Kennzeichen der Gaunerin an dir. Aber ich bin nicht im Schwindeln unterrichtet worden wie du! Nachdem du mich erſt angeranzt haſt, willſt du mich jetzt wieder gut machen! Erſt trinkſt du das Waſſer, albernes Frauenzimmer, und dann erſt fragſt du nach dem Haus."

Und ſo ergoß ſie unaufhörlich weiter die Schlammflut ihrer Worte über die Fremde, ſo daß dieſe in ihrem Herzen dachte: „Das Weib gebärdet ſich wie eine Eſelin bei einer Feuersbrunſt: vorn beißt ſie mit den Zähnen, und hinten ſchlägt ſie mit den Hufen aus. Wer eine kotbeſchmierte Fakel trägt, der beſudelt ſich an ihrem hintern Ende mit Dreck, wenn er ſich an ihrem vorderen brennt. Mit dieſem Weibe kann man nicht ſtreiten, ohne Unehre zu ernten. Nicht vor dem Narren braucht man ſich zu fürchten, wohl aber vor ſeinen Taten. Wenn man um des lieben Friedens willen begütigende Worte zu ihr redet, ſo wirken ſie wie in kochendes Öl gegoſſenes Waſſer. Heißt's doch: „Begütigende Worte regen einen Wütenden erſt recht auf wie Waſſertropfen, welche plötzlich auf ſiedende Butter fallen." So iſt's das Beſte für mich, ich mache es wie ein Mönch und ſchweige."

Sie ſchwieg alſo bekümmerten Herzens. Sôdhî aber kläffte und kläffte wie eine Hündin noch eine lange Zeit. Schließlich mußte ſie aber doch von ſelbſt aufhören; denn das Feuer verlöſcht, wenn der Brennſtoff ausgeht.

Von da ab redete auch in dieſer Gegend kein Menſch ſie mehr an, und darum hatte ſie wie ein Krätziger keine fröhliche Stunde mehr. Da ſie nicht mehr zu ſtreiten vermochte, ſchmeckte ihr gleich einem Mann, der an Verdauungsſtörung leidet, keine Speiſe mehr; und wie eine Schwerkranke konnte ſie keine Nacht mehr ſchlafen.

So beſtieg ſie denn ihren Ochſen und ritt auf ihm ins Marâthenland in die Stadt Pratiſchthâna, wo man von ihr und ihrem Weſen noch nichts wußte. Am Tor des Königspalaſtes legte ſie Gras und ſetzte ſie Waſſer nieder, trat dann vor den König und ſagte zu ihm:

„Ich bin eine Streiterin und heiße Sôdhî. Alle, die des Streites kundig ſind und an andern Orten wohnen, habe ich beſiegt; da ich aber weiß, daß dein Land ein Feld iſt, auf welchem Helden wachſen, bin ich hergekommen, mit ihnen zu ſtreiten. Wenn in deiner Reſidenz jemand lebt, der etwas weiß und wirklich leiſtungsfähig iſt, der trete hier in der Hofverſammlung auf, um mit mir zu ſtreiten. Andernfalls erkläre ich euch alle für Grasfreſſer und Waſſertrinker."

Als der König das hörte, dachte er: „In der Stadt wird es wohl jemand geben, der ihr gewachſen iſt; man kann aber doch niemand ſagen, daß man ihn für einen Streitkopf hält. Aber wenn die Trommel gerührt wird,

so wird er wohl zum Vorschein kommen, wie ja auch die Schauspieler von selbst erscheinen, wenn sie den Ton der Trommel hören."

So wurde denn auf Befehl des Königs die Trommel gerührt und kam dabei auch vor die Tür des Kaufherrn Punjasimha. Als dessen Schwiegertochter erfuhr, worum es sich handelte, besann sie sich keinen Augenblick, die Trommel zu berühren.

Da ließ der König Punjasimha holen und sagte zu ihm: „Deine Schwiegertochter hat die Trommel berührt; bringe sie also her, damit sie streite!"

Auf diese Worte erwiderte der Handelsherr dem Herrscher: „Was sagt Ihr mir da, o Herr? Ist doch meine Schwiegertochter nicht einmal fähig, ein lautes Wort hervorzubringen! Deshalb muß jemand Eurer Majestät eine falsche Meldung erstattet haben."

Der König sprach: „Wenn du meinen Worten jetzt keinen Glauben schenkst, so geh nach Hause, frage deine Schwiegertochter und bringe sie dann her."

Da ging der Kaufmann nach Hause und fragte seine Schwiegertochter, ob das wahr sei, was der König ihm erzählt hatte; und ohne zu zögern, gab sie ihm zur Antwort: „Allerdings ist es wahr."

Der Kaufherr fragte sie: „Aber Kind, wie konntest du die Trommel berühren, die uns Unheil bringen muß?"

Sie sprach: „Es wird ja gar kein Unheil geben!"

So nahm denn der Kaufherr seine Schwiegertochter

und begab sich mit ihr in die Hofversammlung des Königs.

Der König fragte sie: „Bist du bereit, mit dieser Frau zu disputieren?“

Sie antwortete mit dünner Stimme: „Jawohl! Richtet an sie folgende Frage: ‚Es gibt bekanntlich vier Arten von Streit. Die erste dauert einen Tag; die zweite ein halbes, die dritte ein ganzes Jahr, während die vierte das ganze Leben hindurch anhält. Welche Art des Streites gedenkt sie hier zu beginnen?‘“

Als der König nun diese Frage an die Streitsucherin richtete, sagte diese:

„Von dieser Menge von Unterschieden hab’ ich mein Lebtag nichts gehört. So hab’ ich denn verloren. Lasset sie aber jetzt die höchst geheimnisvolle Lehre von der Menge dieser Unterschiede erklären!“

Da erläuterte denn des Kaufherrn Schwiegertochter auf Geheiß des Königs in der Hofversammlung ausführlich die vier Arten des Streites und sprach:

„Wenn zwei Frauen einen Wagen mieten, so dauert der Streit bis Sonnenuntergang. Die eine sagt: ‚Du hast dein Bein die ganze Zeit heraushängen lassen (und dadurch den Gang des Wagens gehemmt);‘ die andere sagt: ‚Du hast ja den ganzen Wagen allein eingenommen (so daß ich mein Bein nicht hereinnehmen konnte).‘ In dieser und ähnlicher Weise geht der Streit den ganzen Tag lang fort; sind die beiden aber wieder

zu Hause, so ist auch der Friede zwischen ihnen wiederhergestellt.

Gilt es, ein Feld zu bestellen und in Ordnung zu halten[1], so dauert der Streit ein halbes Jahr. Ist das Getreide herein, so sind die Leute wieder einig.

Wenn die Leute es übernehmen, den Vertrag für einen (gemeinsam) gemieteten Laden und dergleichen auszuführen[2], dann dauert der Streit hier ein Jahr, o König. Wenn diese Frau hier aber meine Mitgemahlin würde, so würde der Streit das ganze Leben lang anhalten."

Als der König das hörte, staunte er in seinem Herzen. Er belohnte den Kaufherrn und seine Schwiegertochter, indem er ihnen Gewänder, Schmuck und andere Kostbarkeiten schenkte, und entließ sie nach ihrer Wohnung, sehr erfreut über der Schwiegertochter Klugheit. Das Gras und Wasser aber, das Sôdhî am Palasttor niedergesetzt hatte, ließ er dieser um den Hals binden, und sie mußte, vom König verbannt, das Land verlassen.

Wie selbst die redegewandte Sôdhî von der Schwiegertochter besiegt wurde, die nur wenig Worte machte, so wird auch dieser ohne Zweifel euch überwinden."

Als sie dies gesagt hatte, gingen die vier, Hochmut im Herzen, jeder in seine Behausung. Ratnatschûda

[1] Z. B. zu bewässern.

[2] Ich bin nicht sicher, ob ich den Sinn dieser Stelle richtig getroffen habe.

aber verwahrte alles, was er gehört hatte, in seinem Busen, als wären es Worte seines geistlichen Lehrers gewesen. Er erhob sich von dem Ort und begleitete Ranaghantâ nach ihrer Wohnung; dort verabschiedete er sich von ihr, um sein Quartier aufzusuchen. Sorglosen Herzens schlief er ein, und als am Morgen seine Widersacher zu ihm kamen, bemühte er sich lange Zeit, sie mit begütigenden Worten zur Vernunft zu bringen. Als sie trotzdem keine Vernunft annahmen, ging er mit ihnen in den Audienzsaal des Königs. Als dieser sah, daß Ratnatschûda die 32 Körperzeichen an sich trug, staunte er. Die 32 Körperzeichen aber sind diese:

An drei Stellen ist der König breit, an drei Stellen tief, an sechs Stellen hoch, an vier Stellen kurz, an sieben Stellen rot, an fünf Stellen lang und an fünf Stellen fein. Brust, Mund und Stirn werden gepriesen, wenn sie breit sind; wenn sie tief ist, wird die Dreiheit Nabel, Charakter und Stimme gepriesen. Tägliche Huldigung empfängt, bei wem diese vier Dinge kurz sind: die Kehle, der Rücken, das Glied und beide Beine. Langes Leben ist den Menschen beschieden, bei denen fünf Dinge fein sind: die Haare, die Nägel, die Zähne, die Haut und die Fingergelenke. Heil aber dem trefflichsten Manne, bei dem fünf Dinge lang sind: der Zwischenraum zwischen den Brustwarzen und den Augen, das Armpaar, die Nase und das Kinn. Diejenigen Menschen werden immer erhöht, bei denen sechs Dinge hoch sind: die Nase, der Nacken, die Nägel, die

Hüften, die Bruſt und der Mund. Sieben Dinge bringen Glück, wenn ſie rot ſind: die Augenwinkel, die Zunge, der Gaumen, die Nägel, die Unterlippe, die Handflächen und die Fußſohlen.

Ratnatſchûda ließ jeden ſeine Sache in aller Ausführlichkeit erzählen und überwand ſie dann alle angeſichts des Königs durch die treffliche Liſt, die ihn Jamaghantâ gelehrt hatte. Darauf erhielt er das geſamte Vermögen der Leute, die von ihm das Meſſen des Waſſers des Ozeans verlangt hatten. Der Spieler lief auf und davon. Der Schuſter rief: „Ich bin hocherfreut!“ und trottete ſich mit tiefſchwarzem Geſicht[1], ohne etwas erreicht zu haben. Die Kaufleute, die ihm gleich anfangs ſeine Waren abgenommen hatten und jetzt nicht gekommen waren, ließ er durch des Königs Beamte holen und führte durch Jamaghantâs Liſt ihre Niederlage herbei. Auf Geheiß des Königs mußten ſie ihm 400000 Goldgulden zahlen; dann entließ er ſie mitleidig, wie er immer war, aus der Klemme, in der ſie ſteckten.

Des Unrechts überdrüſſig, ſagte darauf der König zu Ratnatſchûda: „Wähle dir eine Gnadengabe, denn ich habe meine Freude an deiner Klugheit, die deinem Alter vorausgeeilt iſt.“

Ratnatſchûda ſprach: „Wenn du dich freuſt, o Herr, ſo ſchaffe in deiner Stadt das Unrecht (oder: den Mangel an Staatskunſt, die ſchlechte Staatskunſt) ab, die ein

[1] Zeichen der Furcht.

Sitz der Sünde ist und den Reichtum (oder: das Glück, oder: die Herrscherherrlichkeit) zugrunde richten muß. Heißt's doch:

‚Ein Vermögen, das man sich auf unrechte Weise im Laufe von 15 Jahren erworben hat, geht im 16. Jahre zugrunde, und zwar bis auf den letzte Heller. Ein Führer ist gar nichts ohne Führung (oder: ein Herrscher ist gar nichts ohne gute [oder: gerechte] Staatskunst), ein Schüler nichts ohne Erziehung (oder: Bescheidenheit), ein brahmanischer Student nichts ohne Keuschheit, ein Mönch nichts ohne Seelenruhe, ein Körper nichts ohne Seele, ein Mensch nichts ohne einen Schatz guter Werke, ein Familienvater nichts ohne Vermögen. Einem Menschen, der das Rechte tut, kommen selbst die Tiere zu Hilfe; wer auf unrechtem Wege wandelt, den läßt selbst sein leiblicher Bruder im Stiche. Weder im Rachen der Schlange noch im Körper des Gebissenen befindet sich Blut; weder die Staatsbürger noch der König leben im Wohlstand, wenn dieser mißregiert.'"

Durch diese und ähnliche von vielen Dichtern verfaßte Weisheitssprüche ließ sich der König so belehren, daß er hinfort gerecht zu regieren beschloß.

Weiter aber sprach der König: „Das Versprechen, gerecht zu regieren, gereicht ja nicht dir, sondern mir selbst zum Vorteil. Sag' mir also klipp und klar, was du begehrst." Der Jüngling erwiderte: „Wenn's denn sein soll, so schenke mir die Ranaghantâ." Und auf des Königs Befehl ward sie seine treffliche Hausfrau.

Nachdem Ratnatschûda auf diese Weise dort in wenigen Tagen ein großes Vermögen erworben und sein Schiff mit Gütern befrachtet hatte, fuhr er auf ihm in Frieden nach seiner Heimat zurück. Da freuten sich sein Vater und alle die Seinen, und auch Saubhâgjamandscharî kam, sich zu ihm zu gesellen. Er nahm sie ehrenvoll auf und sagte zu ihr: „Ich habe reiches Gut erworben, meine Liebe; das steht dir alles zu Gebote." Sie erwiderte: „Das hat nur dein gutes Schicksal dir beschert. Doch wenn der König es gestattet, so möchte ich deine Hausfrau werden." Über das Geschenk, welches Ratnatschûda dem König machte, und über seine Klugheit war er so erfreut, daß er ihm nicht nur diese Ehe gestattete, sondern daß er ihn auch zum obersten Kaufherrn[1] ernannte.

Eines Tages kam in den Park vor der Stadt, von vielen Mönchen begleitet, der geistliche Lehrer Dharmaghôscha, der im Besitze der vier Arten des Wissens war. Alle Bewohner, und ihnen voran der König, zogen hinaus, sich vor ihm zu verneigen; und als sich eine Gelegenheit bot, fielen der Kaufherr und sein Sohn ihm zu Füßen und fragten ihn: „Heiliger Mann, welcher Tat ist es zuzuschreiben, daß mein Sohn in so große Gefahr geriet und trotzdem mit so ungeheuerem Reichtum heimgekehrt ist?" Der Geistliche

[1] = zum Nagar Schêth (wörtlich: Stadtkaufmann), d. i. zum Bürgermeister.

sprach: „Durch eine gute Tat in seinem vorigen Da-
sein haben sich alle Gefahren für ihn in Glück ver-
wandelt, weil er im Besitze eines Schatzes guter Werk
war." Und als der Kaufherr ihn weiter fragte: „Wi
gestaltete sich denn sein voriges Dasein, heiliger Mann?'
da erzählte der Lehrer:

Ratnatschûdas voriges Dasein.

In Nandigrâma lebte einst eine alte Frau in überaus bedrängten Verhältnissen. Sie hatte einen Sohn, welcher Sthâwara hieß. Als dieser Sohn einmal an einem Festtag bemerkte, was es Haus für Haus für gutes Essen gab, bat er seine Mutter, auch ihm ein gutes Mahl zu bereiten. Aber seine Mutter sagte: „Wir haben ja kein Geld, lieber Junge; wie aber sollten wir ohne Geld zu gutem Essen kommen? Es hilft dir nichts, du mußt dich zufrieden geben." Das Kind aber war eben ein Kind, und so ließ es seiner Mutter keine Ruhe. Da mußte die Mutter weinen; denn so liegt es in der Natur der Frauen.

Das bemerkten nun ihre Nachbarinnen zur Rechten und zur Linken; sie kamen zu ihr, und als sie hörten, worum es sich handelte, redeten sie. Die eine sagte: „Ich habe noch guten Reis zu Hause, den sollst du haben, meine Gute", und die andere sprach: „Ich habe zu Hause Butter die Hülle und Fülle." So wurde denn das Mahl bereitet; als sich aber der Junge setzte, um es zu verzehren, da kam ein Mönch, der einen ganzen

Monat lang gefastet hatte, um wieder sein erstes Mahl zu genießen, in das Haus der Armen.

Als das Knäblein ihn sah, dachte es in seinem Herzen: „Wie darf ich ein solches Mahl genießen, wenn ein Mönch in dieser Lage vor mir steht? Da zwei Dinge hier vorhanden sind, das Gut und sein würdiger Empfänger, so will ich gleich noch mein Herz hinzufügen und dem würdigen Empfänger die Gabe spenden; denn die Verbindung dieser drei Dinge ist äußerst selten." Nachdem er so in seinem Herzen überlegt hatte, spendete er seine Gabe mit Freuden; und da der Mönch, der gute Askese übte, sahe, daß die Speise koscher war, so nahm er sie entgegen.

Die beiden Spenderinnen hatten die Butter und den Reis mit Freuden gespendet; aber eines Tages packte sie der Hochmut über ihre Abstammung. Die gespendete Gabe hatte zur Folge, daß in des Knaben Haus etwas Geld und anderes Gut kam; dieser Umstand erlaubte ihm, auch weiterhin würdigen Empfängern zu spenden. Als er gestorben war und wieder auf die Erde herabstieg, wurde er darum zu deinem Sohne; die beiden Frauen dagegen wurden, weil sie dem Familienstolz gefrönt hatten, zu großen Hetären. Weil aber (alle diese Personen) durch ihre Freigebigkeit einen Schatz guter Werke erworben hatten, so erlangten sie selbst in schlimmer Lage großen Reichtum; denn dies ist die mächtige Wirkung der Ausübung solch religiöser Pflicht.

Die Religion verleiht Geburt in einer guten Familie, körperliche Gesundheit, Glück, langes Leben und Kraft; nur der Religion sind ein fleckenloser Ruhm und der glückliche Besitz von Wissen und Gut zu danken; aus wüstem Wald und aus höchster Gefahr rettet den Gefährdeten stets die Religion; wenn man der wahren Religion huldigt, so verleiht sie den Himmel und die Erlösung.

Allegorische Deutung.

Nun noch ein anderes! Diesem deinem Sohne Ratnatschûda gleicht die Seele, welche sich noch im Kreislauf der Geburten befindet. Die Hetäre, welche die Belehrung spendete, gleicht der Art des Karmans, die unter allen Taten die höchste ist. Das Besteigen des Schiffes gleicht dem Wunsche, in einem Mutterleib zu verweilen (d. h. dem Wunsche der Seele, durch einen Mutterleib zu einem neuen irdischen Dasein zu gelangen). Die Ankunft in Anîtipura (Stadt der schlechten Staatskunst oder Unrechtsstadt) bedeutet die Geburt in einer niedrigen Familie. Die vier schurkischen Kaufleute aber, welche die gesamte Fracht an sich brachten, bedeuten die vier Leidenschaften Zorn, Hochmut, Betrug und Habgier, welche dem Menschen das Gut der Religion entreißen. Der Schuster bedeutet die Leidenschaft, den Haß bedeuten die, die ihn betätigten. Die vier Disputanten bedeuten die Wortsünden; Ranaghantâ ist die bald gute, bald nicht gute Gesinnung. Jamaghantâ, der Hort

(wörtlich: die Wohnung) des Betrugs, ist der falsche Glaube. Ebenso ist im Innern (sind die innerlichen Vorgänge) alles (allen den in der Geschichte erzählten äußeren) gleich. Wie durch Ranaghantâ, welche Ratnatschûda günstig war, auch Jamaghantâ infolge seines in einem früheren Dasein erworbenen Schatzes guter Werke ihn nicht betrog, so kann sich auch in der Seele, wenn ihre Gesinnung (oder: ihr Verstand) günstig ist, der falsche Glaube in wahren Glauben verwandeln. Wenn dann die Seele alle ihre genannten Widersacher infolgedessen überwunden hat und zu endloser Herrlichkeit gelangt ist, bildet sie für alle einen Gegenstand der Verehrung und ist selig, wie Ratnatschûda."

Als der Kaufherr Ratnâkara so die Wahrheit von dem Geistlichen vernommen hatte, faßte ihn der Widerwille gegen die Begierden und die Genüsse, so daß er mit seiner Gemahlin die Mönchsweihe nahm. Ratnatschûda aber nahm das Gelübde auf sich, die zwölf Gebote zu halten, welche die Grundlage der Rechtheit bilden[1]) und kehrte nach Hause zurück, indem ihm jetzt erst sein Dasein als fruchtbar erschien. Von nun an säte er reichlich Geld auf die sieben Felder[2] und

---

[1] Vgl. Jacobi, Jainadogm. II, 3 Komm.

[2] Diese sind: Dschinatempel, Dschinastatuen, Handschriften (Bücher, die man für die Mönche abschreiben läßt), Mönche, Nonnen und die männlichen und weiblichen Mitglieder der Dschaina-Gemeinde.

spendete freudig Armen und Betrübten mitleidige Gaben. Wie es die Satzung erheischt, vollzog er zu beiden vorgeschriebenen Zeiten die Âwaschjaka[1], zu den dreien die Verehrung der Götter, das Fasten an den Mondwechseltagen, beteiligte sich alljährlich an der Wallfahrt der Gemeinde, bezeigte dieser immer seine Anhänglichkeit und läuterte sich fortwährend durch Sühnezärimonien. Während er die drei Lebensziele[2] verfolgte, ward ihm eines Tages ein Sohn geboren; da nahm er seine Zuflucht zur Mönchsweihe, um nunmehr das vierte Lebensziel[3] zu erreichen. Er beobachtete die Selbstzucht in der rechten Weise, studierte die Texte des Glaubens und ward, als er in den Himmel einging, zu einem Fürsten im siebenten Himmel. Nachdem er dort in bevorzugter Stellung die höchsten Genüsse ausgekostet hat, wird er in vornehmster Familie wiedergeboren werden und darauf erlöst werden.

Da ihr nun, Erwählte, vernommen habt, welche edle, unschätzbare Frucht die Gabe bringt, die man einem Mönche spendet, so bemühet euch immer, solche Gabe zu spenden, auf daß euch die ewige Seligkeit werde.

---

[1] Sechs notwendig einzuhaltende Observanzen, s. Bhandarkar, Rep. 1887, S. 98, Fußnote ‡.

[2] Erwerb, Liebe, Religion.

[3] Die Erlösung.

Ein Schüler des trefflichſten Lehrers, des geſegneten Ratnaſiṃha, dieſes Hauptjuwels des berühmten Tapas-Ordens, hat dieſe Erzählung von Ratnatſchûda verfaßt, welche über die Freigebigkeit handelt; möge ſie ſich lange auf der Erde erfreuen.

Anhang.

I. Zu „Kaufmann Tschampaka".

Von der ZDMG. 65, Seite 3ff. besprochenen, auf die prosaische zurückgehenden metrischen Fassung, deren Verfasser nicht, wie dort irrtümlich angegeben, Jayavimala-gaṇin, sondern dessen Schüler, Prîtivimalagaṇin war, ist inzwischen eine Ausgabe erschienen. Da ihr Text 477 Strophen enthält, so ist es sicher, daß sie auf einer stark interpolierten Handschrift beruht. Der Titel lautet:

|| ŚrîmatpaṇḍitaPrîtivimalagaṇiviracitâ || || ŚrîCampakaśreṣṭhikathâ || Śrîmatpaṃnyâsasaubhâgya Vimalagaṇipâdâmbhojacaṃcarîkâyamâṇapaṃnyâsa Muktivimalagaṇisaṃśodhitâ || Śrîmad Aṇahilapurapattanastha Kanâsâkhyapâṭakavâstavyo Jamacaṃdrâtmaja Nâgaracaṃdraśreṣṭhidravyasahâyyena tatkâryavâhaka Ratnacandrâtmaja Premacaṃdaśreṣṭhisahâyyena ca mudrayitvâ prakâśitâ. [Auf der Rückseite des Titels:] Cudîola-râjanagare. Dhî [= The] Ratnasâgaraprîntiṃg- [= Printing]mudraṇâlaye mudrâpitaṃ. Naṃ. [= Number] 2743 Sâ. Jayasiṃhabhâiputr Âmṛtalâlena mudritam. Vîranirvâṇasaṃvat 2442 Vikramasaṃvat 1972 Prat 500 Âvṛtti 1li Kimmat amûly.

II. Zu „Pâla und Gôpâla".

Zu der Abhandlung BKSGW. 69, Heft 4 ist folgendes zu bemerken.

Seite 3, Zeile 9ff. v. u. sind die Worte „In 200c" usw. bis „an unserer Stelle" einschließlich zu streichen. In Strophe 200c des Textes ist mit Jacobi (brieflich) zu verbinden: savyâpasa-

vyatûṇîradbârî „Offenbar ſoll angedeutet werden, daß er auch links ſchießen konnte, wie Arjuna savyasâcin iſt."

Seite 5, Zeile 1 ff. Die Bildung mit °bhûya vermag ich jetzt noch an folgenden Stellen zu belegen: Vâjas.-Saṃhitâ 27,9 (amutrabhûyaṃ); Ait. Âraṇy. 2,5,1 = Seite 172 Ânandâśrama-S., Seite 121 ed. Keith (âtmabhûyaṃ); Kauṣ.-Up. III, 2 (eka bhûyaṃ); Ravivarmabhûpa, Pradyumnâbhyudaya IV 23b, Seite 40 (bhasmabhûyaṃ prayâti).

Seite 12, Strophe 40a und b lies: °lakṣmîr vilakṣî°.

Seite 28, Strophe 210b: das fehlerhafte aśaknuvân haben alle Handſchriften. Kompromißform?

Seite 72, Fußnote: Th. Zachariae ſchreibt mir: „Der Vers bubhukṣitair iſt = Ind. Spr.² 4484. Kṣemendra in ſeiner Aucityavicâracarcâ ſchreibt den Vers dem Mâgha zu. In Pâda 3 lieſt er vidyayâ ſtatt chandasâ."

Seite 77, Fußnote 2: Dazu verweiſt mich Zachariae noch auf Chauvin, BA. II, 156 und VIII, 130.

Seite 74, Fußnote 2: Zachariae verweiſt mich noch auf ZVfV. 16, 141 f.; A. Wünſche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, S. 115; Bezemer, Volksdichtung aus Indoneſien S. 178.

Seite 87, Fußnote 3: Vgl. Vallabhadeva, Subhâṣitâvalî 2306: „dhânyaṃ me, kanakaṃ me, mâṣâ me, śobhanâ masûrâ me": iti, bata, „me me" kurvan paśur iva nîtaḥ Kṛtântena.

Seite 98: Zu 4a füge hinzu: Kommentar zu Haribhadra, Upadeśapada I, S. 341 ff.

Seite 101: Zu 3 vergleiche Somadeva, KSS. 5, 28 ff. (Tawney I, Seite 25) = Kṣem., BṛM. 1, 155 ff.

Seite 114, IV: Vgl. Hemacandra, Triśaṣṭiśalâkâpuruṣacarita X, 11, 184 ff. Zu Zeile 12 vgl. W. Solf, Die Kaçmîr-Recenſion der Pañcâçikâ S. XIII.

Seite 115, Fußn. 1: Die Strophe mit denſelben Lesarten bei Hemacandra, Triśaṣṭiśalâkâpuruṣacarita X, 11, 235.

Seite 127, zu 4d: Haribhadra, Upadeśapada Bd. I, S. 256 ff. = Nandîsûtra 3. (Vgl. Pullé, Studi Ital., Anno II, vol. II [1898] S. 9.)

Seite 130, Fußnote: Füge hinzu: Hemacandra, Triśaṣṭiśalâkâpuruṣacarita X, 11, 114 ff.

Seite 134, Abſ. 2: Vgl. Hemacandra, Triśaṣṭiśalâkâpuruṣacarita X, 11, 294 ff.

Seite 140: Die Bearbeitung Kṣamâkalyâṇas iſt inzwiſchen unter folgendem Titel erſchienen: Śâstraviśârada-Jainâcârya-Śrîmad-Vijayadharmasûribhyo namaḥ | ŚrîKṣamâkalyaṇakaviracitam — gadyabaddha-śrîYaśodharacaritram || idaṃ pustakaṃ śreṣṭhi-Amaracandrasyâtmajena Amṛtalâlena saṃśodhitam || tac ca Mumbayyâṃ E. Em. Kampani [= A. M. Company], ity anena Nirṇayasâgaramudraṇâlaye mudrâpitaṃ prakâśitaṃ ca | Vîrasaṃvat 2444, Vikrama 1974, Kraiſta [= Christ] 1917. Vetanaṃ sapâdo 1—4—0 rûpyakaḥ.

Seite 141, Abſatz 2: Jacobi verweiſt mich darauf, daß Haribhadras Faſſung der Yaśodhara-Geſchichte als Epiſode Seite 237 ff. der Ausgabe der Samarâïccakahâ, und danach in Pradyumnâcâryas Samarâdityasaṃkṣepa, Bhava IV, 260 ff erhalten iſt.

Seite 146, 6b*: E. Hultzſch ſendet mir zu meinen Angaben über Vâdirâja folgende Berichtigung: „Der Verfaſſer des Yaśodharacarita iſt verſchieden von demjenigen Vâdirâja, welcher der Zeitgenoſſe des Gaṅga Râcamalla war. Vgl. meinen Artikel in ZDMG. 68, 695 ff., Nr. V, XIII, XIV. Die Zeit des Yaśodharacarita ergibt ſich aus der Vergleichung von Vers 6 desſelben mit den von Kuppuſvâmi auf S. 1 f. ſeiner mit Śrî-Vâdirâjasûriḥ überſchriebenen Vorbemerkung zitierten Verſen aus dem 12. Sarga des Pârśvanâthacarita. Dies habe ich bereits auf S. 698, Z. 20—26 bemerkt. Gopinâtha Rao hat ihn verſehentlich mit ſeinem Vorgänger Kanakasena Vâdirâja vermiſcht; ſ. p. 5 f. ſeiner Vorrede.“ Aus Hultzſchs angeführtem Aufſatz, S. 698, ergibt ſich, daß das Yaśodharacarita nach Vâdirâjas 1025 n. Chr. verfaßtem Pârśvanâthacarita geſchrieben iſt.

Seite 148, 7*, Zeile 11 ff. v. u.: Vgl. Hemacandra, Triśaṣṭiśalâkâpuruṣacarita X, 11, 325.

S. 149, 4 und 152, 10*: Dramatiſch behandelt wurde die Udayana-Sage auch von Tâpasavatsarâja. Vgl. Hultzſch, NKGWG. 1886, Nr. 7, S. 224 ff.

Register.

Abschitasêna 101.
Aghata 9.
Allegorie 167.
Allwissenheit 47.
Amrita, der Unsterblichkeit verleihende Trank der Götter 101.
Anîtipura 116. 118ff.
Anjâja 116. 118ff.
Apfel, s. Holzapfel.
Areka, s. Betel.
Arhat 47 nebst Fußn. 1.
Arikeschârin 132ff.
Arzt 50. 56.
Asket 48. 50. 55. 61. 72f. 92ff. 165f. 168f. S. „Digambara".
Astrolog 19ff. 43. 50. 108. 116.
Aufgaben 133ff.
Aufopferung für andere 75.
Auge, verpfändetes 123.
Augenblick, glückverheißender 116.
Auspizien, s. Vorbedeutung.
Awanti 129.
Âwaschjaka 169 nebst Fußn. 1.
Bäcker 15.
Baladêwa 107 nebst Fußn. 1.
Ballspiel 39.
Bankier, s. Geldwechsler.
Barde 82 nebst Fußn. 2. 89.
Bauchfeuer 138 nebst Fußn. 1.
Baumwollenwaren 15.
Bedingungen, die sich ausschließen 134—136.
Befestigung, s. Stadt.
Beichte 115.
Betel. Die in Blätter des Betelpfeffers gewickelte, mit Kalk u. Kampfer bestreute Arekanuß, die in Indien gekaut wird und die Zähne rot färbt. 22. 43. 144.
Betelverkäufer 15.
Betrüger 116ff.
Bhawabhûti 48.
Bhawadatta 48.
Bhilla 63 nebst Fußn. 1.
Bild bei Brautwerbung 19.
Blick, böser, 31 nebst Fußn. 1.
Blumengewinde, als Schmuck für Männer 78f. Kunstvolle 78f.
Bogenkunde 82.
Brahmanenknabe, Luftschlösser bauender 141.
Brautwerbung 19.
Brief 33. Gefälschter 39. S. „Uriasbrief".
Brihaspati, der Oberpriester und Lehrer der Götter 101.
Bruderliebe 77ff. 90.

Brunnen in die Stadt zu senden 135f.
Büffel 114. S. „Tragochse“ und „Reitochse“.
Bürgermeister 126 nebst Fußnote 1. 164 nebst Fußn. 1.
Butterhändler 15.
Ceylon 81.
Dämmerung 136.
Dämonen (Rakschas) 21. (Bhûta) 63.
Daſcharatha 20, Fußn. 1. 21.
Depoſitum 49. 54.
Dhana 83f. nebst 84, Fußn. 1.
Dhanadatta 80ff.
Dharmaghôſcha 164ff.
Diebe 116ff.
Digambara, eine der beiden Hauptkonfeſſionen der Dſchaina. Die Digambara-Mönche gingen vor der Herrſchaft der Engländer in Indien auch öffentlich nackt. 52 nebst Fußn. 2.
Dînar, eine Silbermünze (denarius) 122. 126.
Disputantin 157ff.
Drama, ſ. Schauſpiel.
Dreiwelt 76 nebst Fußn. 1.
Dſchaina 47 nebst Fußn. 2 u. 3.
Dſchina 47, Fußn. 1. 84. 94. 101. 107 nebst Fußn. 1.
Dſchinakîrti 9 nebst Fußn. 2. 95.
Dſchitaſchatru 139.
Dſchnânaſâgara 10f.
Dſchnâta-Sohn 99 nebst Fußnote 1.
Edelſteine, ſ. Juwelen. Zur Heilung von Schlangenbiſſen 23 nebst Fußn. 1.
Ehe; Gandharwa-Ehe 24 nebst Fußn. 1 u. 2.
Ehebruch 64f. 83. 87.
Ehefrau; abhängige Stellung auch in ſittlicher Hinſicht 42, nebst Fußn. 1.
Einäugiger 122. 151.
Einbrecher 51.
Elefant 29. 47. 67. 135. S. „Staatselefant“, „Todesmeldung“, „Holzapfel“, „Perlen“.
Empfang eines fremden Gaſtes 39.
Empfängnistraum 102.
Empfangshalle im Haus eines reichen Kaufmanns 39.
Erdklumpen 136.
Erlöſung 95. 169.
Eſel 30. 114. 117. „Eſelin bei Feuersbrunſt“ 156.
Familiengottheit, ſ. Schutzgottheit.
Familienſtolz 166.
Färber 15.
Faſten 16 nebst Fußn. 2. 61 nebst Fußn. 2. 94f. 166. 169.
Feigenbaum 113. 118. 128.
Feinkoſthändler 15.
Felder, ſieben, 168 nebst Fußn. 2.
Feſt 35. 90. 143. 165.
Feſtung, ſ. Stadt.
Flamingo, ſ. Königsflamingo.
Frau. Schlechter Charakter 65ff. — Ihr Tun unergründlich 123ff.

Frau. Zankſüchtige 153ff.
Freigebigkeit 99ff. 165f. 169f.
— zum Seelenheil eines Verſtorbenen 86.
Froſch, dämoniſcher 74f. 76 nebſt Fußn. 2. 86.
Gandharwa, Schauſpieler und Sänger der Götter 72.
Gandharwa-Ehe, ſ. Ehe.
Gangâ, der Fluß Ganges, im Indiſchen weiblich und als Göttin verehrt 22ff. 137.
Gangâſand zählen 123ff.
Gärtner 15. 77.
Gaſt, ſ. „Empfang" und „Hauptportal".
Gaſtlichkeit 148.
Gaunerſtaat 9. 49ff. 115ff. 126ff.
Gebote, zwölf, die für den Dſchaina-Laien gelten 168.
Geburt 108.
Gefäß, gefülltes, als günſtige Vorbedeutung (ſ. d.) 52.
Gelbgießer 15.
Geldwechſler 15.
Gelübde 80.
Getreidehändler 15.
Gewerbeſchulen 15.
Gewerbetreibende 15.
Gift, Giftheilkunde, Giftohnmacht 22f. nebſt 23, Fußn. 1. 42.
Glückwünſche 40.
Goldberg 71 nebſt Fußn. 2.
Goldſchmied 15.
Gôpâla 61ff.
Götter ſind ſchlaflos 62.
— künden die Wahrheit im Traum 106.
Götterkönig, ſ. Indra.
Gottesurteil, ſ. Schickſalswille.
Gottheit legt für Unſchuldigen Zeugnis ab 87. Verſucht Asketen 95.
Grundſtückſpekulation 15.
Guru, ſ. Seelſorger.
Güter, liegende 15.
Hahnenkampf durch einzigen Hahn 134.
Handelsherr, ſ. Kaufleute.
Haribala 26ff.
Haridatta 26ff.
Hauptjuwel 74 nebſt Fußn. 1. 90. 149. 170.
Hauptportal, mit Schlafräumen für Gäſte 44 nebſt Fußn. 1.
Hausgeſetz, angebliches 86.
Hauskapelle 15.
Heer, viergliedriges 150 nebſt Fußn. 1.
Hetäre 50. 53ff. 126ff. 144ff. 166.
—, frühere Königstochter 144ff.
— unter der Botmäßigkeit des Königs 163f.
—, weiſe 109f.
—, ihr Haus der Ort überlegenſter Schelmenliſten 126.
Hetären ſchließen Ehe mit Kaufmann 163f.
Hetärenſtraße 148.
Himmel 95. 129. 169.

Himmelsstimme, s. Stimme.
Hochzeit 24f. 36ff. 40. 82.
Hochmut 166.
Hochzeitsschnur 25 nebst Fußnote 1.
Hochzeitszelt 38.
Hölle 91. 93, Fußn. 1. 94.
Holzapfel; weshalb von Elefant nur sein Inhalt verdaut 138.
Holzarbeiter 15 nebst Fußn. 1.
Holzlager 15.
Holzsammler; sie bilden eine verachtete Kaste 27ff. („Kuli") 144ff.
Horoskop 19. Vgl. Konstellation.
Hospital 55.
Hospiz 86ff.
Hungersnot 55.
Indra, der Götterkönig 20 nebst Fußn. 3. 61. 62. 95.
—, irdischer J. = König 79.
Jäger; sie bilden eine verachtete Kaste 27ff. 144ff.
Jagd 93.
Jakscha 48 nebst Fußn. 2. 72.
Jama, Gott des Todes 66.
Jamaghantâ 116. 127ff.
Jaschôdhara 66 nebst Fußnote 2.
Jinakirti 9, Fußn. 2.
Jñânasâgara, s. Dschnânasâgara.
Josef-Motiv 64 ff. 87.
Juwelen 15. 24. 30. 53. 87.
— im Traum 102ff. 107.
Juwelen, die drei geistlichen 102. S. „Edelsteine" und „Perlen".
Juwelier 15.
Kaiser 30 nebst Fußn. 1.
Kâma, Gott der Liebe; sein Tempel u. s. Verehrung 81f. nebst 81, Fußn. 1.
Kamalâ=Lakschmî(s.d.), Göttin des Glücks, des Reichtums u. der Herrschaft; Gemahlin des Gottes Wischnu. Ihr Sitz ist eine Lotusblume. 101.
Kamel 19f. 47. 53. 114. 117.
Kampfer 53.
Kâmpilja, Name einer Stadt 17.
Kanakanidhâna 11.
Kanzler, s. Minister.
Karawane 30. 86.
Karkra 71 nebst Fußn. 1.
Karman 93 nebst Fußn. 2.
Kaufhäuser 100.
Kaufleute 15ff. 49ff. 80ff. 86f. 100ff. 115. 119ff. 151ff.
—, Besitztum eines Großkaufmanns 47.
—, kluge Schwiegertochter e. Kaufmanns 153ff.
Kautukadêwî 34ff.
Kawi = Uschanas, der Oberpriester und Lehrer der Dämonen (Asura) 101.
Keuschheit 61. 64. 83ff. 87. 99. 111. 163.
Kêwalin 47, Fußn. 1.
Kind, kluges 129ff.

Kinder, verkauft 55. S. „Menschenhandel".
Kindesliebe gegen schuldigen Vater 69. 92.
Kleiderhändler 15.
König 34. 50ff. 62ff. 76ff. 81ff. 84. 115. 132ff. 148. 157. 162ff.
—, Idealkönig 101.
— im Traume 106. S. „Schicksalswille".
Königin, treulose 64ff. 83f.
Königsflamingo, eigtl. „Königsgans" (râdschahamsa), ein bestimmter Wasservogel. Die Übersetzung „Flamingo", die die Wörterbücher bieten, ist ein Notbehelf. 90.
Königstochter, schießt auf jeden Mann drei Pfeile auf einmal ab und wählt den zum Gatten, der sie auffängt 82.
— wird durch Schicksal zur Hetäre 144ff.
Konstellation bei der Geburt 108.
Korallen 30. 53.
Körperzeichen, glückverheißende 106. 155, Fußn. 1.
—, vollständige Liste der 32 glückverheißenden Körperzeichen: 161f.
Krähe auf Reise mitgeführt 112.
Kranzbinder, s. Gärtner.
Krapp 37.
Krätze 157.
Kreuzweg 113.
Krieger, Kschatrija, Angehörige des Kriegsadels 63. 93.
—, Pflicht, den Lobsänger zu belohnen 89 nebst Fußn. 1. S. „Söldner".
Krokodil, Wappentier Kâmas 81 nebst Fußn. 1.
Kschatrija 50 nebst Fußn. 3.
Kuh im Traum 106.
Kuli 144; s. „Holzsammler".
Künste, gesellschaftliche, 18 nebst Fußn. 2. 19. 34. 62. 81. 109.
Kunstfertigkeit, s. „Bogenkunde".
Kuscha-Gras, Poa cynosuroides, ein heiliges bei religiösen Handlungen verwendetes Gras 16.
Kuschklawa 129ff.
Labdhisâgara 10.
Lade, schwimmende, 22ff.
Lakschmana 20ff. nebst 20, Fußn. 1.
Lakschmi = Kamalâ; s. d. 101. 110.
Lalitânga 84, Fußn. 1.
Lankâ 20ff. nebst 20, Fußn. 1.
Lastochsen, s. Tragochsen.
Lebensziele, drei, 169 nebst Fußn. 2.
—, viertes: 169 nebst Fußn. 4.
Lederarbeiter 15.
Leibwache im Dienste von Privatleuten 43. 47.
Liebe 64ff. 102.
Literatur und literar. Unterhaltung 36.

Luftschloßbau 141.
Mahâlakschmi 62ff. 93f.
Mahâsêna 48ff. 62ff.
Mahâwidêha, ein Land der Seligen 57 nebst Fußn. 2. 95.
Manen künden im Traum die Wahrheit 106.
Maniratha. König M. verliebte sich in seines Bruders Jugabâhu Gemahlin Madanarêkhâ und ermordete ihn nächtlicherweile im Park. Auf Madanarêkhâs Hilferuf kamen Leute und führten den König in die Stadt. Er wurde noch in derselben Nacht von einer Schlange gebissen und fuhr in die Hölle. 84.
Mannestat wirksam gegen das Schicksal 17ff.
Marâthenland 157.
Maß, s. Sesamkörner.
Mathurâ, N. e. Stadt 26.
Matisâgara 26ff.
Meerwasser, Ausmessen desselben 123ff.
Meister, Sieben weise 10.
Menschenhandel 55. 145.
Menschentat, s. Mannestat.
Mêru, der Götterberg 71 nebst Fußn. 2. 95.
Minister 19ff. 26ff. 50. 52. 63ff. 68ff. 77. 91. 126. 133ff. 143ff. S. „Prüfung" und „Schicksal".
Mönch, s. Asket.
Mond, das Gefäß des Amrita, des Unsterblichkeitstrankes der Götter. Von ihm gehen kalte Strahlen aus. 67.
Mondwechseltag 169.
Monolith, s. Palast.
Mord 33. 42. 46. 68ff. 73. 83. 84.
Moschus 53.
Mrigâwati 84. S. „Pradjôta".
Mückenknochen 128.
Munisundara 9.
Musik 20 nebst Fußn. 1.
Musikinstrumente, fünf 118.
Nachdenken 137ff.
Najanâwali 66.
Name, darf vom Träger selbst nicht genannt werden. 119f. nebst 120, Fußn. 1.
Nandigrâma 165.
Neumondstag 136.
Njagrôdha, s. Feigenbaum.
Oberin 154. (Der Vergleich bezieht sich auf die Oberinnen der Klöster der Dschaina-Nonnen.)
Ohnmacht 77. S. „Gift".
Ölhändler 15.
Omen, s. „Vorbedeutung".
Opfergaben für niedere Gottheiten auf Kreuzwegen 113.
Pâla 61ff.
Palast aus einziger Masse ohne Säulen 133f. nebst 134, Fußn. 1.
Pañcadivya, s. Schicksalswille.
Papagei 70ff.
Parfümeur 15.

Park 77. 92.
Pâtaliputra, N. e. Stadt 48 nebst Fußn. 3.
Perlen 15. 24. 30. 53.
— im Stirnhöcker der Elefanten 147. S. „Juwelen".
Polizei 50. 89.
Posse, höfische, 9.
Prädestination 95. 169.
Pradjôta, berühmter König von Udschdschajini. — Ein Maler hatte von einem Jakscha die Gabe erhalten, etwas getreu zu malen, von dem er nur einen Teil gesehen hatte. Als er das Bild Mrigâwatis, der Gemahlin Königs Schatânika von Kauschâmbi zu malen beauftragt war, von der er nur die große Zehe gesehen hatte, malte er unwillkürlich einen Leberfleck an ihren Oberschenkel. In seiner grundlosen Eifersucht ließ Sch. ihm Daumen und Zeigefinger der rechten Hand abschneiden. Als ihm darauf der Jakscha die Gabe verlieh, mit der linken Hand zu malen, malte er nochmals das Bild der Königin und schenkte es König Pradjôta, der daraufhin durch einen Boten die Königin ihrem Gemahl abverlangen ließ. Der Bote wurde mit Schimpf und Schande davongejagt. Da zog Pradjôta gegen Schatânika zu Felde, der aus Angst eine Dysenterie bekam, an der er starb. Mrigâwati versprach nun Pradjôta, die Seine zu werden, wenn er vorher ihres Söhnchens Hauptstadt stark befestigen und verproviantieren wolle. Als dies geschehen war, trotzte sie in ihr seinem Ansturm. Als dann der letzte Dschina auf seiner Wanderung in ihre Stadt kam, nahm sie, ohne daß Pradjôta sie zu hindern gewagt hätte, bei jenem die Nonnenweihe. Dasselbe taten die acht Gemahlinnen Pradjôtas. — 84.
Prahasana 9.
Pratischthâna 157.
Pratolî, s. Hauptportal.
Predigt 47. 93.
Prêmawatî 129.
Prinzessin, s. Königstochter.
Prithwîbhûschana 143.
Prithwîtschandra 143.
Prophezeiung 16.
Prüfung des künftigen Ministers 133ff.
Puschpaschrî 17.
Rakschas = Râkschasa, „Dämon" (s. d.).
Râkschasa, „niedere Gottheiten" 72.
Râma 20ff. nebst 20, Fußn. 1.
Ranaghantâ 116. 126ff.
Ratnadatta 18ff.
Ratnâkara 101ff.

Ratnasêna 18ff.
Ratnasimha 10f. 170.
Ratnasthala, N. einer Stadt 18ff.
Ratnatschûda 9ff. 99ff.
Ratschläge des Vaters für seinen Sohn bei Antritt einer Reise 112ff.
Râwana 20ff. nebst 20, Fußn. 1. 85.
Reeder 80ff.
Reichshälfte als Mitgift 82.
Reis, 165f.; unenthülster 52 nebst Fußn. 1.
Reise. Ihre Nachteile 111f.
— Unter sich ausschließenden Bedingungen 136. S. „Seereise", „Karawane", „Ratschläge", „Krähe", „Vorbedeutung".
Reitochse 114. 153. S. „Tragochse".
Religion 167.
Richter 50.
Rôhaka 129ff.
Roßhändler 80ff.
Rukmini 129.
Sâdhudatta 17ff.
Samrâdsch, s. Kaiser.
Sandel 29. 136.
Sandstrick 135.
Sänger; Hofbeamter 82 nebst Fußn. 2.
Saraswati 102ff. nebst 102, Fußn. 1.
Saubhâgjamandschari 83ff. 109ff.
Schatânika 84. S. „Pradjôta".
Schatten, eine Erscheinungsform der Seele 114. 131 („Mann", Sanskrit puruscha, ist im Indischen zugleich die Bezeichnung für „Seele").
Schauspiel 44.
Schauspieler 129ff. 145. 158.
Schauspielerdorf 129.
Schelmen, s. Gaunerstaat.
Schicksal 17. 23. 52f. 164.
—, eine Göttin 26ff., ein Gott 143, in beiden Fällen von Kanzler überlistet.
—, durch Taten in früherem Dasein bestimmt 41. 45. 47ff. 56f. 61f. 67. 93f.
Schicksalsschrift auf die Stirn geschrieben 26.
Schicksalswille; fünf Äußerungen bei Königswahl 76 nebst Fußn. 4.
Schlangen, dämonische 22 nebst Fußn. 2. 74ff. 88 nebst Fußnote 1.
Schule 35. 109. S. „Gewerbeschulen".
Schuster 122. 140ff.
Schutzgottheit 15. 16. 27.
Schwangerschaftsgelüste 108.
Schweigen 64.
Sechster, s. Wachtfest.
Seehandel 80ff.
Seelenwanderung 16 nebst Fußn. 1. 47ff. 56f. 61f. 67. 93. 99. 121. 165ff.

Seelenwanderung, Allegorie der Seelenwanderung 167f.
Seelsorger 16.
Seereise 81ff. 116ff.
—, Zärimonien beim Antritt 18. S. „Reise“ u. „Karawane“.
Seide 53. 71.
Seidenwarenhändler 15.
Seiler 15.
Selbstmord durch Verbrennen 54. 68.
— d. Enthaupten 69.
—, religiöser, durch Enthaupten 73.
Sesamkörner mit umgekehrtem Maß entgegengenommen, Sesamöl mit demselben, aber aufrechten Maß zurückgegeben 135.
Sesamöl, s. Sesamkörner.
Sieb 136.
Siprâ, Fluß, an dem die Stadt Udschdschajini liegt 132.
Sitâ 20, Fußn. 1.
Skanda, der Kriegsgott, Sohn des Gottes Schiwa 62.
Sklaven 31.
Sklavenhandel 55. 145.
Sklavin 17. 31ff. 80. 153f.
Sôdhi 152ff.
Soldaten, s. „Leibwache“ und „Söldner“.
Söldner im Dienste eines Kaufmanns 43ff. 47. S. Leibwache.
Sômaſcharmans Vater 141f.
Sômasundara 9. 95.
Spekulation, geschäftliche 15.
Spieler 116. 122. 143ff.
Spitzbubenstaat, s. „Gaunerstaat“.
Sprichwörter, gesungen 66 nebst Fußn. 1.
Staatselefant 77.
Stadt; Schilderung: 15. 100.
—, Befestigung 100.
Standesdünkel 166.
Steinregen 50, Fußn. 5.
Sterndeuter, s. „Astrolog“.
Sthâwara 165.
Stiefmutter 129.
Stier als Zugtier 30.
Stimme, vom Himmel 16. 144.
Strafen. Pfählen 89.
—, Verbannung 90. 160.
Streit; Arten des Streites 159f.
Streitsucht 153ff.
Strick, s. „Sandstricke“.
Subuddhi 26ff. nebst 26, Fußnote 1. 143ff.
Sumêlakâ, N. e. Stadt 48.
Sûtradhâra 15, Fußn. 1.
Surasundarî 62ff.
Syntipas 10.
Tag, sechster, s. Wachtfest.
—, glückverheißender 109.
Takschaka 22 nebst Fußn. 2.
Tamluk = Tâmraliptî; s. d.
Tâmraliptî, N. e. Stadt 76 nebst Fußn. 3. 85ff. 100ff. nebst 100, Fußn. 1.
Tanz 55. 63. 64.
Tänzerin 19. 148. 154.

Tapâ-Orden 9. 95.
Tapas-Orden = Tapâ-Orden 170.
Tawney 31, Fußn. 1.
Tiere, dankbare 86. 88. 89f.
Tilôttamâ 34ff.
Timi und Timingil 122ff. nebſt 22, Fußn. 1.
Tochter; geringgeſchätzt 42.
Todesmeldung verboten und zugleich geboten 135.
Tragochſen 47. 114. 144ff. S. „Reitochſe".
Traum, glückverkündende 102. 104ff.
—, unheilkündender 63. 104ff.
Traumdeuter 63. 103ff.
Traumlehre 102ff.
Triwikramaſêna 17.
Trommel 157f.
Trugſinn, N. e. Kaufmanns 49ff.
Tſchampâ, N. einer Stadt 15ff.
Tſchampaka 35ff.
Tſchandâla 34 nebſt Fußn. 1.
—, Tſchandâlaweib 155.
Tſchandraſêna 19ff.
Tſchandraſthala 19ff.
Tſchandrawatî 19ff.
Tſchatuwatſchas 141.
Tſchitrakûta 115ff. 118ff.
Tumlook = Tâmralipit; ſ. d.
Udajawallabha 10.
Udſchdſchajini, N. e. Stadt 33. 62. 82. 131ff.
Unrechtsſtadt 48ff.
Uriasbrief 38.
Väter; König hat 5 Väter 139.
Verdauung, ſ. „Bauchfeuer" und „Holzapfel".
Verdauungsfeuer 56 nebſt Fußn. 1.
Verkleidung 127.
Vorbedeutung und Vorzeichen, gute 117f.
—, böſe 32. 42. S. „Gefäß" und „Ratſchläge".
Vorzeichen, ſ. Vorbedeutung.
Wachtfeſt des ſechſten Tags 26 nebſt Fußn. 2. 144.
Wahrſager, ſ. Aſtrolog.
Wallfahrt 115. 169.
Wanze 45.
Warenſpeicher 15. 44.
Waſantapura, N. e. Stadt.
Wâſudêwa 107 nebſt Fußnote 1.
Weber 15.
Weib, ſ. Frauen.
Welthüter 20 nebſt Fußn. 3. 139.
Weltreich 94. S. „Kaiſer".
Wêrke, gute (im religiöſen Sinne) 16. 54. 55ff. 62. 63. 94. 99. 121. 165ff.
Widder mäſten, ohne daß er fett wird 134.
— als Reittier 136.
Widjâ u. Widjâdêwî 21ff. nebſt 21, Fußn. 1.
Widjâdhara 25 nebſt Fußn. 2. 73.
Wind im Körper 137 nebſt Fußn. 1.

Wira = Mahâwira, Wardhamâna, der letzte Dschina 84.
Wischâlâ 132, Fußn. 1.
Wischnu, einer der drei höchsten indischen Götter 62. 101 f.
Wjantara und Wjantari 26 ff. nebst 26, Fußn. 3. 113.
Wolf 134.
Wriddhidatta 15 ff.
Wucher 15.
Wunder, durch Keuschheit hervorgerufen 87.
Wunderbaum; ein von einem Gott bewohnter Mango 72 ff. S. Wunschbaum.
Wunderfrüchte eines Mangobaums 70 ff.
Wunschbaum 71 nebst Fußnote 2.
Wunschliane 100 nebst Fußnote 2.
Zähne; Reinigung am Teich 36.
— Weshalb ihnen beim Anblick von Sauerem Wasser entströmt 138.
Zank, s. „Streit".
Zanksucht 153 ff.
Zauber-, s. Wunder-.
Ziegenkot, warum in Kugelform? 137.

Verzeichnis

der angeführten Bücher und Zeitschriften.

Aitareya-Âraṇyaka. Ausgaben:

1. Ânandâśramasaṃskṛtagranthâvaliḥ | Granthâṅkaḥ 38 Aitareyâraṇyakam | ŚrîmatSâyaṇâcâryaviracitabhâṣyasametam | Etat pustakaṃ Ve° Śâ° Râ° Râ° 'Bâbâśâstrî Phaḍake' ity etaiḥ saṃśodhitam | Tac ca Harî Nârâyaṇa Âpaṭe ity anena Puṇyâkhyapattane Ânandâśramamudraṇâlaye âyasâkṣarair mudrayitvâ prakâśitam | Śâlivâhanaśakâbdâḥ 1820 Khristâbdâḥ 1898 ...

2. Anecdota Oxoniensia. The Aitareya Âraṇyaka ed from the Manuscripts in the India Office and the Library of the Royal Asiatic Society with Introduction, Translation, Notes, Indexes and an Appendix containing the Portion hitherto unpublished of the Śâṅkhâyana Âraṇyaka by Arthur Berriedale Keith of the Colonial Office. Oxford at the Clarendon Press 1909.

B. A., s. Chauvin.

Bezemer, Volksdichtung aus Indonesien. Sagen, Tierfabeln und Märchen übersetzt von T. J. Bezemer ... mit Vorwort von Prof. Dr. H. Kern. Haag, Martinus Nijhoff 1904.

Bhandarkar, Rep. 1887 = Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the Year 1883—84 by Ramkrishna Gopal Bhandarkar ... Bombay: Printed at the Government Central Press. 1887.

BKSGW = Berichte der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig. Bei B. G. Teubner.

Chauvin, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes ... VIII Syntipas. Liége H. Vaillant-Carmanne, Leipzig en commission chez O. Harrassowitz 1904.

Crooke, The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India. 2. Aufl. 2 Bände. Westminster Archibald Constable & Co. 2, Whitehall Gardens, S. W. 1896.

Dahlmann, Joseph, S. J., Indische Fahrten. 2 Bände. Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung 1908. (In der Sammlung „Illustrierte Bibliothek der Länder- und Völkerkunde".)

Dhûrtasamâgama. Ausgabe: Lassen, Anthologia Sanscritica glossario instructa, Bonnae ad Rh., Impensis H. B. Koenig, 1838, S. 66 ff. — Autographierte Neuausgabe auf Grund reichlicheren hs. Materials von C. Cappeller (ohne Titel und Jahr. — Vgl. Konow, Das Ind. Drama = Grdr. d. indo-ar. Phil. u. Altertumsk. II, 2. D., § 118).

Haribhadra, Samarâïcca Kahā ed. by Dr. Hermann Jacobi. Calcutta, Baptist Mission Press 1908. (= B. I.).

—, Upadeśapada = Râ. Sâ. Śeṭh Vasanjî Trîkamjî Je. Pî. Gramthmâlâ. Manko 10mo. Upadeśapada (ŚrîHarîbhadrasûriviracit.) Samûl bhâṣâmtar sahit, pratham bhâg. Chapâvî prasiddh karttâ, Śrî Jain Dharm Vidyâ Prasârak Varg, Pâlitânâ. 1909 [Mehr nicht erschienen].

Hemacandra, ŚrîTriṣaṣṭiśalâkâpuruṣacaritra. 5 Bände. Darunter Parv 10mum. ŚrîMahâvîrasvâmicaritra. Kalikâlasarvajña Śrîmân Hemacamdrâcârya viracit. Bâbûsâheb Râyabudhasimhjî Bahâdûr tathâ Śeṭh Vîrcamdbhâi Dîpcamd Sî Âi. I. [= C. I. E.] nî madadthî chapâvî prasiddh karnâr ŚrîJainadharmaprasârakasabhâ. Bhâvnagar. Vîra Samvat 2435. Vikrama Samvat 1965. Mumbaî-Nirnayasâgara Presmâm Bâlakṛṣṇa Rāmacamdra Ghâṇekare Jainadharmaprasâraka sabhâmâṭe châpyum.

Hêmatschandra, Parischischtaparwan, s. „Hemacandra" und „Hertel".

Hêmavijaya, Kathâratnâkara = Kathâratnâkara. Das Märchenmeer. Eine Sammlung indischer Erzählungen von Hêmavijaya. Bd. I und II. München bei Georg Müller 1920 (Band III nicht erschienen).

Hertel, Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan. Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen. Leipzig, W. Heims. 1908.

Hertel, Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung von Johannes Hertel. Gekrönte Preisschrift. Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1914.
—, Die Weisheit der Upanischaden. 2. verb. Auflage. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. München 1922.
—, Indische Märchen. 6.—15. Tausend. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1921 (In der Sammlung „Die Märchen der Weltliteratur").
—, Jinakīrtis „Geschichte von Pāla und Gōpala". BKSGW 69, 4. Leipzig bei B G. Teubner 1917. (Enthält Text, Übersetzung und wissenschaftliche Beigaben.)
—, The Story of Merchant Campaka. Critically edited: ZDMG. 55 (1911), 1ff. Auch unter dem Titel ॥ श्री ॥ ॥ चम्पकश्रेष्ठिकथानकम् ॥ The Story of Merchant Campaka. Critically ed. by J. H. Reprinted from vol. lxv of the Journal of the German Oriental Society. Leipzig 1911. To be had from [so!] Harshachand Bhurabhai. Benares. (Dieser Sonderabzug S. 52 mit einigen Verbesserungen). Übersetzung: Die Erzählung vom Kaufmann Campaka. Deutsch von J. H. ZDMG. 55, 425ff. (Über die metrische Fassung s. unsern Anhang oben S. 171 unter l).
Jacobi, Hermann, Eine Jainadogmatik. Umâsvâti's Tattvârthâdhigama Sûtra Leipzig in Kommission bei F. A. Brockhaus 1906 (Sonderabdruck aus ZDMG. 60, 287ff. und 512ff.).
Śrî Jain Graṃthâvalî. Prasiddh kartâ. Śrî Jain Śvetâmbar Conference. Vîr saṃvat 2435. Vikram saṃvat 1965.
Jinakîrti, s. „Hertel" und „Weber".
Jolly, Julius, Medicin Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner 1901 (= Grundr. der indo-ar. Phil. und Altertumskunde III, 10).
Jñânasâgara, s. Ratnatschûda.
Kâmasûtra, s. Wâtsjâjana.
Kaus.-Up. = The Kaushîtaki-Bráhmaṇa-Upanishad with the Commentary of Śankarânanda, ed. with an English Translation by E. B. Cowell, M. A. Calcutta, Baptist Mission Press. 1861.

Krause, Charlotte, Indische Novellen I: Prinz Aghata. Die Abenteuer Ambadas. Vollständig verdeutscht. H. Haessel Verlag Leipzig 1922 (= Indische Erzähler, Band 4).

Kṣamâkalyâṇa, s. oben S. 173, Anhang II zu S. 140.

Kṣem., BṛM. = Kâvyamâlâ. 69. The Bṛihatkathâmañjarî of Kshemendra. Ed. by Mahâmahopâdyâya [so!] Paṇḍit Śivadatta ... and Kâshînâth Pâṇḍurang Parab. Printed and published by Tukârâm Jâvajî, Proprietor of Jâvajî Dâdâjî's "Nirṇaya-Sâgara" Press. Bombay 1901.

Le Bon, Gustave, Les Civilisations de l'Inde. Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1887.

NKGWG = Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse.

Peterson, A Fifth Report of Operations in Search of Sanscrit MSS. in the Bombay Circle. April 1892—March 1895. Bombay: Printed at the Government Central Press. 1896.

—, A Third Report of Operations in Search of Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, April 1884—March 1886. Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1887. Bombay: Society's Library, Town Hall. London: Trübner & Co., 57 & 59, Ludgate Hill.

Pullé, s. Studi Ital.

Ratnatschûda. Ausgaben: 1. Sanskrittext: || Arham || Śâstraviśârada-Jainâcârya-śrîVijayadharmasûrîśvaragurubhyo namaḥ | ŚrîJñânasâgarasûriviracitâ Ratnacûḍakathâ. Bhâvanagarastha-ŚrîYaśovijayajainagraṃthamâlâvyavasthâpakamaṃḍalataḥ Śreṣṭhi-Chaṃdulâla-Pûnamacaṃdena Mohamayyâṃ 'Nirṇayasâgara' mudraṇâlaye Kolbhâṭvîthyâṃ 23tame gṛhe Râmacandra Yesu Śeḍagedvârâ mudrayitvâ prakâśitâ. Vîra Saṃ. 2444. Vi. Saṃ. 1974.

2. Gudscharâtîtext: Gaṇiśrî Kanaknidhânjî kṛt. Śrî Ratnacûḍ vyavahârînô râs ... Chapâvî prasiddh karnâr. Śrâvak Bhîmsiṃh Mâṇek. Śrî Amadâvâdmâṃ Râjnagar Printing Pressmâṃ Śâ. Maganlâl Haṭhîsaṃge châpyo. Saṃvat 1963 — Isvî sane 1907.

Ravivarmabhûpa = Trivandrum Sanskrit Series. No. VIII.

The Pradyumnâbhyudaya of Ravivarmabhûpa. Ed. with Notes by T. Gaṇapati Śâstrî ... Trivandrum: Printed at the Travancore Government Press 1910.

Schick, J., Corpus Hamleticum. Hamlet in Sage und Dichtung, Kunst und Musik. 1. Abteilung. 1. Band. Das Glückskind mit dem Todesbrief. Orientalische Fassungen. Berlin 1912.

SKPAW = Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ph.-hist. Kl. (In Kommission bei G. Reimer, Berlin).

Solf, W., Die Kaçmîr-Recension der Pañcâçikâ. Ein Beitrag zur indischen Text-Kritik. Kiel, C. F. Haeseler. 1886.

Somadeva, KSS. 1. Ausgabe: The Kathâsaritsâgara of Somadevabhatta. Ed. by Paṇdit Durgâprasâd and Kâśînâth Pâṇdurang Parab. Printed and published by the Proprietor of the "Nirṇaya-Sâgara" Press. Bombay 1889. (Eine zweite Auflage erschien 1903.)

2. Übersetzung: The Kathá Sarit Ságara or Ocean of the Streams of Story transl. from the original Sanskrit by C. H. Tawney, M. A. 2 Bände. Calcutta: Printed by J. W. Thomas, at the Baptist Mission Press. 1880. 1884.

Studi Ital. = Studi Italiani di Filologia indo-iranica, diretti da Francesco L. Pullé. Firenze 1897 ff.

Syntipas. Ausgabe: Fabulae Romanenses Graece conscriptae ex rec. et cum adnotationibus Alfredi Eberhard. Vol. prius quo continentur de Syntipa et de Aesopo narrationes fabulosae partim ineditae. Lipsiae in aed. B. G. Teubneri 1872.

Übersetzung: Das Buch von den sieben weisen Meistern aus dem Hebräischen und Griechischen zum ersten Male übersetzt und mit literarhistorischen Vorbemerkungen versehen von Heinrich Sengelmann. Halle Johann Friedrich Lippert. 1842.

Bibliographie s. Chauvin.

Vâjas.-Saṃhitâ = The white Yajurveda ed. by Dr. Albrecht Weber ... Part. I. The Vâjasaneyi-Sanhitá in the Mâdhyandina and the Kâṇva-Çâkhâ with the commentary of Mahîdhara ... Berlin, Ferd. Dümmler's Buchh. 1849.

Vallabhadeva = The Subhâshitâvali of Vallabhadeva Ed. by Peter Peterson, B. A., of Balliol College ... and Pandit Durgâprasâda, Son of Pandit Vrajalâla, ... Bombay: Printed at the Education Society's Press, Byculla. 1886.

Wâtsjâjana; Text: (For Private Circulation only). (Nitântaṃ gopanîyam). Śrî Vâtsyâyanapraṇîtaṃ Kâmasûtram. Yaśodharaviracitayâ Jayamaṅgalâkhyayâ ṭîkayâ sametam. Jayapuramahârâjâśritasya paṇḍitvrajaLâlasûnoḥ paṇḍitaDurgâprasâdasya kṛte Mumbayyâṃ Nirṇayasâgarayantrâlaye mudritam. 1891.

Übersetzung: Das Kâmasûtram des Vâtsyâyana ... A. d. Sanskrit übersetzt und herausgegeben von R. Schmidt. Dritte, nach hs. Material durchaus verbesserte Auflage. Berlin, Barsdorf 1907.

Weber, Alb., Über das Campakaçreshṭhikathânakam, die Geschichte vom Kaufmann Campaka. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin 1883, No. XXV, S. 567 ff. und XXXV, S. 885 ff.

Wünsche, Aug., Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig und Wien 1905 Akademischer Verlag.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Leipzig, in Kommission bei F. A. Brockhaus.

ZVfV = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin Behrend & Co.

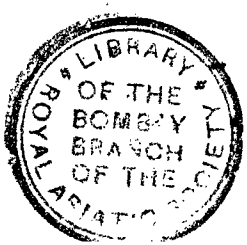
Inhalt.

Seite

Vorwort 7
Kaufmann Tschampaka von Dschinaklrti 13
Geschichte: Rawanas Machtlosigkeit gegenüber dem Schicksal 18
Erzählung: Der Minister überlistet das Schicksal 26
Früheres Erdendasein der Hauptpersonen 48
Der Gaunerstaat 50
Pâla und Gôpâla von Dschinaklrti 59
Pâlas erstes Mißgeschick 77
Pâlas zweites Mißgeschick 78
Pâlas drittes Mißgeschick 86
Pâlas viertes Mißgeschick 87
Pâlas fünftes Mißgeschick 88
Früheres Erdendasein der Hauptpersonen 92
Ratnatschûda von Dschnânasâgara (der Gaunerstaat) 97
Traumlehre 103
Ratschläge des Vaters an den reisefertigen Sohn . . . 112
Günstige Vorzeichen bei der Abreise 117
Ankunft im Gaunerstaat 118
Rôhaka 129
Sômascharmans Vater 141
Subuddhi: Der Minister überlistet das Schicksal . . 143
Sôdhi und die Schwiegertochter des Kaufmanns . . 153
Liste der 32 glückverheißenden Körperzeichen 161
Ratnatschûdas voriges Dasein 165
Allegorische Deutung 167
Anhang 171
Register 174
Verzeichnis der angeführten Bücher und Zeitschriften 185

Bouddhisme

Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique



ORI
294.52
Val 1 Bou
51722

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

BIBLIOGRAPHIE..... 5

INTRODUCTION. — Les brahmanes et la civilisation indienne..... 7

CHAPITRE PREMIER. — Le *dharma*, la vie religieuse des Aryas..... 17

CHAPITRE II. — Les Brâhmanas..... 37

CHAPITRE III. — Cosmogonies védiques. — Upanishads..... 61

CHAPITRE IV. — Yoga, anachorètes et mendiants. 81

APPENDICE : Le Vedânta de Çamkara, d'après M. P. Deussen..... 93

1012-09. — Imprimerie des Orphelins-Apprentis, F. BLÉTIT, 40, rue La Fontaine, Paris-Auteuil.

AVANT-PROPOS

DE LA NOUVELLE ÉDITION DE 1925

1. Mon ami Gabriel Beauchesne désire réimprimer ce petit ouvrage et m'accorde pleine liberté de le mettre au point. Cependant on le retrouvera ici tel quel, à quelques méprises près [1].

Pour mettre au point mes « opinions » de 1908, je devrais profondément modifier l'économie du livre, exclure toute considération relative à la préhistoire du Bouddhisme ou présenter des vues très différentes de celles que j'exposai il y a quinze ans ; entreprendre de plusieurs parties de la dogmatique (Nirvâna et chemin du Nirvâna, théories des Vaibhâshikas et des Sau-

1. Une des moins pardonnables — et qui fut blâmée — est d'avoir placé le Mont des Vautours dans les « environs » de Bénarès. Très proche en effet de cette ville à considérer le Bouddha qui se transporte où il veut aussi vite que la pensée, « comme un homme fort étend le bras », ou qui, plutôt, fait venir à lui les lieux qu'il veut ; mais, pour les autres êtres à deux pieds, la distance est de cent cinquante kilomètres.

trāntikas) *une analyse entièrement nouvelle. Je ne conserverais guère que les chapitres relatifs au Grand Véhicule et au Tantrisme : non pas qu'ils soient moins provisoires que les autres, mais parce que je n'ai pas eu le loisir de me documenter plus amplement sur les philosophies du deuxième canon bouddhique, celui du Mahāyāna.*

Barthélemy Saint-Hilaire écrivait en 1866 : « On ne savait rien du bouddhisme, je ne dis pas au siècle dernier ou au commencement du nôtre, mais il y a trente ans. On n'avait lu ni le Tripiṭaka *original, ni les traductions qui en ont été faites en quatre ou cinq langues de l'Asie, ni les commentaires dont le* Tripiṭaka *a été l'objet. On ne peut pas prétendre que, même actuellement, on connaisse le bouddhisme comme on le connaîtra dans le vingtième siècle, déjà si rapproché de nous. Mais dans l'état présent de nos études, on voit bien clairement quel est son caractère fondamental et quelle a été son entreprise... » Barthélemy Saint-Hilaire définit là-dessus, et je pense très inexactement, le caractère fondamental et l'entreprise du Bouddhisme. Par le fait c'est seulement ces jours-ci que, grâce au labeur des deux Rhys Davids, nous possédons le Tripiṭaka de langue pâlie ; pour les écritures sacrées des autres branches du Bouddhisme, et leurs commentaires, et cette énorme littérature*

où tous les pays bouddhiques ont leur part, nous sommes loin d'être même modestement documentés. Il est des ouvrages essentiels dont nous ne possédons ni édition ou traduction, ni sommaire, ni même la table des chapitres. — Rien n'a été fait pour déterminer les « strates » chronologiques des Ecritures pâlies ; sur les rapports des Upanishads et du vieux Bouddhisme, on s'en tient à des opinions arbitraires; de la luxuriante floraison mythologique et légendaire, on ne possède même pas un catalogue descriptif. — Les travailleurs sont trop peu nombreux ; plusieurs préfèrent les essais, les livres sur « l'Essence du Bouddhisme », aux travaux d'érudition, traductions, éditions, indices, *qui seuls permettront de dégager les « caractères fondamentaux et particuliers » et les « multiples entreprises » des fils de Çākya.*

2. *Le lecteur ne doit pas ignorer que le Bouddhisme, examiné comme il l'est ici et surtout au point de vue des « dogmes » à la lumière de quelques textes, n'est qu'un Bouddhisme mutilé. On ne peut aisément séparer l'histoire des idées et l'histoire tout court. Plusieurs travaux récents — les recherches de Jean Przyluski sur les légendes du Petit Véhicule ; celles, de tout point admirables, d'Alfred Foucher, sur l'art bouddhique ; celles de Sylvain Lévi, de Paul Pelliot*

et de plusieurs autres sur le Bouddhisme de la Haute-Asie et cette Indo-Chine qu'on nomme la Sérinde — donnent l'espoir qu'on pourra un jour mettre dans l'histoire des idées bouddhiques ce qui y manque vraiment trop, de la géographie et de la chronologie. Nous devons distinguer des périodes et des provinces, le Bouddhisme du Magadha, de Kauçāmbī, du Nord-Ouest qui fut le pays où l'Abhidhamma devint l'Abhidharma et depuis, semble-t-il, la patrie du Grand Véhicule et d'Amitābha. Pour ne signaler que ce point, si peu disposé qu'on soit à faire d'Amitābha un doublet de la Divinité iranienne, on ne peut écarter sans examen l'hypothèse d'influences étrangères.

Je dois le dire aussi, j'ai à la longue pris du Bouddhisme une singulière estime. On m'avait appris que le Bouddhisme est une discipline pessimiste conduisant les moines à une sorte de néant : j'avais, d'abord, reconnu que le Bouddhisme, pour la grande masse de ses clients, est une dévotion et un culte (bhakti, pūjā) *qui s'adressent au dieu le plus divin que l'Inde ait connu. Je me tiens aujourd'hui pour assuré que l'ordre monastique, en dépit du pessimisme et du nihilisme, est le chemin mystique de l'éternel et ineffable Nirvâna. C'est faire grand tort au Bouddhisme de le baigner dans les eaux du Léman, de la Sprée ou de la Tamise.*

D'autre part, j'étais trop sceptique en ce qui concerne l'originalité du Bouddhisme et sa place dans l'histoire morale et intellectuelle de l'Inde. Tout porte à croire que le Bouddhisme, « sorti de la mêlée mouvante du Yoga » (Senart) a donné au Yoga, pratiques, théories et philosophies, une forme très particulière. Les Brâhmanes, le Mahābhārata, le Yoga classique, doivent beaucoup à nos moines.

3. *M. M. Mauss publia récemment des notes de Robert Hertz — qui fut tué à la tête de sa section en 1915 — sur* le péché et l'expiation dans les sociétés primitives (*Revue Histoire Religions, 1922, ii, 20*). *C'est du bon travail, fort ingénieux, solidement documenté, conçu avec une grande générosité intellectuelle. L'auteur, cependant, pense que, « dans le Catholicisme, l'état de péché n'implique pas nécessairement la culpabilité, la faute personnelle, l'intention claire d'offenser Dieu : la preuve, c'est que l'individu peut être lié, saisi par le péché de ses parents ou par celui du premier homme ; et si, avant de communier, il a avalé, même sans le savoir un aliment quelconque, cette communion impie le mettra en état de péché ».*

Qu'on en soit persuadé, je ne fais pas cette citation dans un esprit de polémique. J'ai la conscience trop nette de l'étroite solidarité des

hommes qui ont l'honneur de penser et d'écrire dans notre langue. Mais l'exemple illustre bien ma thèse.

C'est vainement que l'écrivain que nous citons a lu beaucoup de livres, St Anselme, Bossuet, Lacordaire, combien d'autres d'accès plus difficile, et cherché à se rendre un compte exact de la notion catholique du péché. Sans doute parce qu'il s'était d'abord forgé une certaine théorie et avait poursuivi ses recherches un peu dans le but d'étayer cette théorie, non pas seulement pour la contrôler ; encore, parce qu'il n'était pas fâché de discerner dans le catholicisme les survivances de l'idée païenne de la coulpe ; surtout parce que, en dépit de ses vastes lectures et de ses « fiches », il n'avait pas su se rendre intime l'esprit de la religion qu'il étudiait. Et quelle entreprise qu'une enquête sur les origines et l'évolution de l'idée de péché à travers les siècles sauvages et les continents attardés, quand on se peut méprendre sur des données qu'expliquera sans hésitation le plus jeune écolier du catéchisme !

4. *Cherchons ici une leçon qui nous soit utile.*

La tâche de l'indianiste, si elle est plus intéressante, est sensiblement plus délicate que celle de l'historien des disciplines et des institutions

de la Méditerrannée ou des temps modernes. La pensée indienne ou bouddhique se défend par les langues compliquées où elle s'est exprimée ou dans lesquelles elle fut traduite. Elle se défend aussi par les similitudes et dissimilitudes qu'elle présente avec la pensée qui nous est familière, avec la pensée qui est la nôtre. L'Avatāra n'est pas l'Incarnation ; le Nirvâṇa n'est pas le ciel et n'est pas le néant; *le* dhyāna *n'est pas l'extase; le recueillement « où la pensée et la sensation sont suspendues » n'est pas l'inconscience tout court ; la sainteté bouddhique, qui a pour cortège la « bienveillance » et la pitié, n'est pas la sainteté d'Occident. De même la perspective japonaise n'est pas notre perspective, l'esthétique hindoue n'est pas notre esthétique. — Pour avoir lu et traduit, Dieu sait avec quelle approximation, les Sùtras ou écrits canoniques, et entr'ouvert la bibliothèque des Çāstras qui sont un peu la Patrologie et les Sommes bouddhiques, ne nous tenons pas pour assurés que nous comprenons le Bouddhisme et les bouddhistes; que nous avons acquis l'heureux privilège de voir, une à une et dans leur suite* (pratyekam avinirbhāgataç ca), *les idées telles qu'elles furent pensées avec toutes leurs harmoniques ; que nous sommes à même d'éclairer notre description du Bouddhisme du juste éclairage.*

Le Bouddhisme et les buddhist scholars — *comme disent nos amis d'Outre-Manche — font penser à l'apologue de l'éléphant et des aveugles-nés. Celui qui touchait le pied dit que l'éléphant était comme un pilier ; celui qui touchait la queue pensa que l'éléphant était comme une corde ; celui qui touchait la pointe de la défense le compara à un aiguillon. De même les ignorants, conclut le Bouddha, ne connaissent qu'un morceau des choses et jugent imprudemment de l'ensemble.*

Si divers que soit le Bouddhisme ; si peu comparable qu'il soit à une discipline fortement hiérarchisée et clairement catéchisée comme est le catholicisme, on y reconnaît cependant un organisme grandi à la manière d'un ficus indica, *multiples troncs, multiples racines, l'arbre qui devient forêt mais partout s'abreuve aux mêmes sources toutes prêtes de mysticisme, sapience et dialectique raffinée. On ne comprendra le Bouddhisme que par une recherche embrassant l'ensemble des textes et des traditions.*

Nous devons imiter ces admirables adeptes du Bouddhisme que furent les savants chinois, les I-tsing ou les Hiuan-tsang. Combien ils étaient loin de la Bonne Loi par leurs traditions indigènes, combien mal outillés pour comprendre les originaux sanscrits ou pour les traduire ! Mais ils se firent les disciples des maîtres

indiens ; ils burent le Bouddhisme des lèvres des professeurs de Nālanda. Nous avons, mis par eux en chinois, les livres de ces professeurs : il faut lire ces livres et soigneusement.

Minayev a lu que plusieurs sectes admettaient la « chute de l'Arhat » : le Saint qui, d'après la théologie de Ceylan et des textes pâlis, est impeccable, peut, d'après les Sarvāstivādins, perdre la qualité d'Arhat. Minayev signala l'importance de cette hérésie qui va, de toute évidence, à ruiner la doctrine bouddhique : si la sainteté obtenue par le chemin du Bouddha n'est pas définitive ; si un homme, devenu saint, n'est pas sûr du Nirvâṇa et peut continuer le long pèlerinage des transmigrations, le but que Bhagavat s'est assigné est manqué ; c'est en vain qu'il se vante d'avoir ouvert la porte de l'Immortalité.

Or, les textes sont formels et Minayev les a bien lus : les Sarvāstivādins affirment la chute du Saint. Mais Minayev commit la faute de comprendre ces textes dans leur sens « obvie » et d'en tirer des conclusions auxquelles jamais un bouddhiste n'a pu souscrire. Par le fait, la thèse de la chute du Saint prend un aspect tout différent quand on la situe dans le chapitre de dogmatique dont elle est extraite : le Saint, dont les vertus de foi et de sapience ne sont pas « aiguës », peut « tomber » de la sainteté : mais,

tombé de la sainteté, il ne commet ni en acte, ni en parole, ni en pensée, aucun péché ; et, sans doute aucun, il rentrera, avant de mourir, dans la sainteté. Sa mort sera la mort d'un Saint, c'est-à-dire marquera l'entrée dans le Nirvâṇa. La thèse de la chute de l'Arhat, loin de constituer une hérésie qualifiée et comme le point de départ d'un nouveau Bouddhisme, n'est qu'une opinion de théologien sur les crises intellectuelles que peut, sans aucune conséquence fâcheuse, traverser un Saint. — Cet exemple montre l'infinie circonspection qui est de règle ; qu'une demi-érudition ouvre la porte à de graves méprises ; qu'il faut, par une longue habitude, suppléer au tact inné, au sentiment profond des choses bouddhiques qui nous manque par naissance. Mais notre érudition sera-t-elle jamais mieux qu'une demi-érudition ?

5. *Le Chinois cherchait à connaître la vérité de salut, craignait de la mal comprendre, n'était pas ou était peu enclin à la déformer car il la recevait sur une table à peu près rase. Son étude était respectueuse, pieuse, sincère, et devint donc intelligente. Il se trouvait en possession des vertus morales les plus favorables à son entreprise. Rarement l'étudiant occidental du Bouddhisme est aussi bien préparé.*

N'apportons pas, dans notre enquête, des

soucis apologéliques de droite — la préoccupation de constater que l'âme hindoue est naturellement chrétienne, l'arrière-pensée de mettre en évidence la supériorité de la vertu chrétienne ou de la logique d'Aristote. Ce sont là, à mon avis, des idées justes, mais ce sont des truismes dont la culture ne mène pas loin. — Le péril est grand, et peut-être n'y ai-je pas toujours pris garde, de surestimer ce qui, dans le Bouddhisme, est « humain tout court », et par conséquent très voisin de beaucoup d'idées chrétiennes — idée du salut, ascétisme, chasteté, etc. — et de manquer par là à décrire congrûment le caractère spécifique que « cet humain tout court » a pris dans le Bouddhisme. Ce caractère spécifique sera méconnu si on recherche systématiquement les traits universels. — En ce qui regarde les faiblesses du Bouddhisme au regard de la Religion de l'Occident, qui ne voit qu'elles sont évidentes, mais qu'en cédant à la tentation de les souligner on se départit de la curiosité sympathique nécessaire à une étude persévérante et pénétrante ?

Quant aux préjugés de gauche — cette manie qui accorde au Bouddhisme l'honneur d'avoir donné une première épreuve de l'athéisme, de l'agnosticisme, du pragmatisme, du monisme — qu'en penserons-nous ? Nous disions à l'instant qu'il n'est pas sans inconvénient d'étudier

le Bouddhisme avec la tendance d'y retrouver ce que l'histoire nous apprend de l'homme religieux, du membre d'une confrérie ascétique et pieuse. Ce point de vue présente du moins l'avantage de situer le Bouddhisme dans le milieu où il est certainement né, parmi des mystiques en quête du salut ; ce point de vue confère un certain sentiment, peut-être insuffisamment délicat et nuancé, précieux cependant, du possible et de l'impossible. Par contre, c'est un jeu d'esprit fort imprudent et vide de profit, de mettre dans la tête de Çākyamuni les dernières inventions d'une scolastique prétentieuse et puérile. Le Bouddhisme est né et a vécu du sentiment profond de la survie et de la rémumération des actes, de la foi dans un salut éternel, d'une virile aspiration à toutes les vertus que le salut exige, vertus dont le Bodhisattva et le Bouddha furent d'inimitables exemplaires. En faire un rationalisme, c'est s'interdire d'y rien comprendre.

INTRODUCTION

INTÉRÊT DES ÉTUDES BOUDDHIQUES. — DANS QUELLE MESURE NOUS CONNAISSONS L'HISTOIRE DU BOUDDHISME. — LE CARACTÈRE ET LES GRANDES LIGNES DE CETTE HISTOIRE.

I

Il peut paraître surprenant que le Bouddhisme rencontre un peu partout, notamment en Amérique, en Angleterre et en Allemagne, une sympathie marquée, un zèle indiscret, tandis que les autres religions indiennes laissent les curieux eux-mêmes indifférents. En effet, pour qui connaît les littératures de l'Inde, il n'est pas douteux que le Védisme avec ses grandes figures mythologiques et divines, le Brahmanisme avec ses théories profondes et ses disciplines raisonnables, l'Hindouisme avec ses humbles et frénétiques dévotions, ne l'emportent à beaucoup d'égards sur le Bouddhisme où tout est, pour ainsi dire, de seconde main : mytholo-

gie, doctrine et piété. Mais on se fait sur le Bouddhisme d'étranges illusions. Plusieurs écrivains assurent que, par un privilège unique dans l'histoire religieuse, il possède une philosophie purement rationaliste, un idéal compatible avec la science moderne, une morale sans dieu et sans âme; on ajoute qu'organisé plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, il s'est propagé ou insinué en Occident jusqu'à la Méditerranée. C'est assez pour lui faire un succès; mais c'est lui faire beaucoup trop d'honneur. Le Bouddhisme cependant mérite toute notre attention, mais non pas pour ces raisons-là : il vaut par sa légende, par une note très particulière d'humanité, d'intimité ; il vaut surtout, au regard des autres religions indiennes, par son caractère historique : par son fondateur, sa confrérie, ses canons et ses sectes, par son iconographie qui dépend de l'art grec, par sa force de propagande et la conquête de l'Extrême-Orient. A certains égards, en quelque mesure, le Bouddhisme a été pour l'Asie ce que le Christianisme a été pour l'Europe.

Quelques savants et de nombreux ignorants ont pensé, disons-nous, que l'Europe elle-même devrait se mettre à l'école de Çākyamuni. Sur ce point il est permis de trouver un peu sommaire le jugement de Barthélemy Saint-Hilaire : « Le seul, mais immense service que le Bouddhisme

puisse nous rendre, c'est par son triste contraste de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances[1]. » Mais, au fond, l'élève du grand Burnouf a raison : il serait fou d' « échanger le pain de la pensée occidentale contre le narcotique des bhikṣus[2] », les moines mendiants à robe jaune. « On a beau, dit M. Barth, débarrasser le Bouddhisme de son immense bagage de niaiseries et, en le soumettant à une pression convenable, le réduire à une sorte de positivisme mystique, il faut une incroyable capacité d'illusion pour prétendre en tirer la moindre chose qui soit à notre usage. » Quant au soi-disant Néo-bouddhisme, il est « enveloppé d'une épaisse atmosphère de crédulité et de charlatanerie[3] ». Ce verdict, sévère mais

1. *Le Bouddha et sa religion*, troisième édition, p. 182.

2. Expression de M. Barth, *Bulletin des religions de l'Inde*, 1900, p. 35 du tiré à part (*Revue de l'histoire des religions*).

3. *Bulletin*, 1889, p. 22 du tiré à part. Les indigènes prennent part à ce mouvement : « En lisant ces discussions... où les dernières spéculations de la science européenne sont maniées par des gens qui, visiblement, en ignorent l'alphabet, on se dit bien qu'ils pourraient mieux employer leur temps ; mais on voit aussi qu'ils pourraient l'employer plus mal, et on se sent pris de sympathie pour ces intelligences ouvertes et forcément désorientées au conflit de tant d'idées nouvelles. Ce qui se comprend moins bien, c'est ce que viennent faire là les Européens. Mais ce qui ne se comprend pas du tout, c'est la prétention d'importer tout cela chez nous... » — Voir aussi *Bulletin*, 1902, p. 66. — Les Japonais, dans les Congrès des religions et ailleurs, présentent un Bouddhisme qui, pour n'être pas historique, n'en vaut pas mieux : l'ouvrage récent de Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, est très caractéristique sous ce rapport.

juste, est ratifié par tous les gens de bien; on perdrait son temps à montrer que Çâkyamuni ne peut nous enseigner ni métaphysique ni morale.

Mais peut-être les relations historiques du Bouddhisme et du Christianisme sont-elles plus dignes d'attention? M. C. F. Aiken, professeur d'apologétique à l'université de Washington, assure que l'influence supposée des *Suttas* sur les Évangiles canoniques a ébranlé la foi d'un grand nombre de chrétiens de son pays[1]; telle conférence de M. W. Hopkins à des « clergymen » indique la même préoccupation dans les milieux protestants conservateurs[2]; un probe et sympathique Américain, tout en réformant l'orthographe anglaise, lie partie avec un professeur japonais pour découvrir des phrases bouddhiques dans saint Marc ou dans saint Jean : à leur avis, l'Évangile de l'Enfance surtout est très menacé[3]. — Il y aurait quelque affectation à passer sous silence cette controverse à laquelle moi-même j'ai pris part, à négliger les nombreuses coïncidences d'ordre narratif ou moral des an-

1. *The Dhamma of Gotama, the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ. a Critical Enquiry into the alleged Relations of Buddhism with Primitive Christianity* (Boston, 1900), p. vii.

2. Dans l'article *Christ in India*, réimprimé dans *India Old and New* (Yale bicentennial publications).

3. *Buddhist and Christian Gospels*, by Albert J. Edmunds, with English notes on Chinese versions by Masahar Anesaki, Philadelphia, 1908 (fourth edition).

ciens textes sacrés des bhikṣus et de nos Livres[1]. Mais, en vérité, je n'y peux rien voir d'inquiétant. Sans doute, je crois imprudent de nier que la légende bouddhique ait pu être connue en Occident avant notre ère ; mais je crois puéril d'établir la plus modeste conjecture au sujet d'emprunts qui ne sont pas strictement impossibles *a priori*, mais qu'on ne rendra jamais vraisemblables, encore moins certains. Il y a de certaines non-impossibilités qui ne séduisent que des esprits chimériques[2].

A notre estime, l'intérêt des études bouddhiques est très différent et d'ordre beaucoup plus général. La « mentalité » et la spéculation des moines fils de Çākya, valent, en elles-mêmes, d'être connues. « Après tout, dit joliment

1. *Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques*, dans *Revue biblique*, juillet 1906. — Voir E. Windisch, *Buddha's Geburt*, chap. XIII. M. Sylvain Lévi s'exprime avec trop peu de modération dans *La formation religieuse de l'Inde* (Conférences au Musée Guimet, 1907) : « La morale bouddhique, propagée ou insinuée par un apostolat anonyme, pénètre jusqu'à l'Égypte et jusqu'aux régions méprisées où va surgir un enfant-dieu, destiné à la conquête du monde. L'univers semble travailler d'un élan unanime à une œuvre de salut, sous les auspices du Bouddhisme » (p. 23 du tiré à part).

2. Jamais on ne me fera croire que saint Luc ait eu en mainune version araméenne du Suttanipāta : mais ce n'est pas « métaphysiquement » absurde. — Les comparatistes (unhistorical parallelists, dit M. Hopkins) ne s'aperçoivent pas que le problème, je ne dis pas la difficulté, consiste précisément dans ce fait qu'il y a des analogies ou des ressemblances sans lien historique. De ce point de vue, qui est le vrai, la question ne me paraît pas plus troublante ; je ne l'examine pas, car elle n'est pas du ressort de l'indianiste.

Barthélemy Saint-Hilaire, ils sont nos frères, si ce n'est tout à fait nos semblables. »

Presque toutes les idées, presque toutes les aspirations dont la pensée et le cœur de l'homme sont susceptibles, leur ont été, on peut dire, familières; mais il n'est pas une seule de leurs conceptions qu'ils n'aient poussée jusqu'à l'absurde. Très bien doués, le sentiment du réel et du possible leur fait étrangement défaut; mais ils apportent souvent une frappante confirmation du principe *anima naturaliter christiana*.

On peut relever, en dehors de toute possibilité d'emprunt, de frappants parallélismes entre la religion du Bouddha et la nôtre, entre les « confréries » bouddhiques et les ordres religieux d'Europe; on a souvent signalé les cérémonies pénitentiaires ou de « confession », la charité fraternelle qui règne ou doit régner entre les bhikṣus. — Voici, sous ce rapport, ce qu'il y a de mieux dans nos textes : « Est-il vrai, demande le Bouddha à ses disciples, que tel moine soit malade? » — « Oui, Seigneur. » — « De quoi souffre-t-il? » — « De maux d'entrailles, Seigneur. » — « Y a-t-il quelqu'un qui le soigne? » — « Non, Seigneur. » — « Pourquoi ne le soignez-vous pas? » — « Parce que, Seigneur, il ne nous sert à rien; c'est pourquoi nous ne le soignons pas. » — « Moines, vous n'avez ni père ni mère pour vous soigner; si vous ne vous soignez

pas les uns les autres, qui vous soignera? » Et le Maître ajoute ces mots vraiment remarquables : « Quiconque, ô moines, désirerait me soigner, qu'il soigne son confrère malade[1]. »

Souvent aussi on a observé combien divergent les deux systèmes sur les points essentiels, sur tout ce qui est doctrine, l'âme et son origine, le devoir, la piété, le salut; et on peut aisément abuser contre le Bouddha de la supériorité de notre sagesse grecque ou chrétienne. Trop d'écrivains en sont restés à l'appréciation de Barthélemy Saint-Hilaire : « La morale et la métaphysique [de Çâkyamuni] se résument, on le voit, en quelques théories fort simples quoique très fausses. » Les théories du Bouddhisme sont, hélas, extrêmement compliquées; elles comportent aussi quelque vérité, humaine et hindoue, puisqu'elles ont alimenté pendant vingt siècles la vie spirituelle de docteurs et d'ascètes très nobles sinon très sensés. Et nous aurons l'occasion de signaler des pensées grandes et saines, et de « beaux poèmes métaphysiques ».

En outre, et ce point capital n'a pas été, que je sache, suffisamment mis en lumière, le Bouddhisme présente, ou paraît présenter, des combinaisons spéculatives et un développement historique qui le différencient des autres

[1] Mahâvagga, viii, 26.

systèmes ou instituts religieux pour le rapprocher, sous quelques aspects, des Églises chrétiennes. Il y a là une très belle question d'histoire religieuse, bien plus instructive que la controverse un peu niaise et anodine des emprunts des Évangiles canoniques ou apocryphes, ou que la comparaison forcée de la charité chrétienne et de la *maitrī* ou « bienveillance » bouddhique[1]. Des problèmes, non sans analogie avec ceux qu'étudie l'historien du Christianisme, se posent pour le Bouddhisme et nulle part ailleurs dans le monde antique avec la même précision : l'authenticité des livres, le rôle du fondateur, l'influence des spéculations prébouddhiques, l'économie de l'enseignement primitif et si cet enseignement constitua un système ; comment se formèrent les diverses orthodoxies doctrinales, religieuses et mystiques ; les principes de l'exégèse : droits du libre examen et droits de la tradition ; comment l'homme qui s'appelait Gautama, et qu'on surnomma Çākya l'ascète, Çākyamuni, fut divinisé ; les combinaisons de la philosophie et de la religion ; les tendances ascétiques et les concessions qu'imposèrent le développement de l'Ordre et l'adhésion des laïcs ; l'influence exercée par les milieux où le culte du Bouddha se propagea ; la spiritualité bouddhique dans ce qu'elle a de per-

1. Voir Oldenberg, *Buddhismus und Christliche Liebe* dans *Deutsche Rundschau*, 1908, et *Orientalischen Religionen*, p. 68.

manent et ses variations. — J'ai cru que l'on ne devait pas négliger ces divers aspects de notre enquête et, sans prétendre les examiner tous, avec le modeste espoir de poser les questions, fussent-elles insolubles, j'ai eu la confiance de choisir parmi tant de problèmes plus faciles et plus pittoresques un des plus austères et des plus obscurs : l'histoire des théories philosophiques et religieuses.

***

Deux mots sont peut-être utiles pour prévenir un malentendu. Il ne paraît pas douteux que l'étude du Bouddhisme, ainsi comprise, ne puisse fournir de légitimes présomptions en faveur de la transcendance du Christianisme et, en même temps, de vaines objections. Mais ceci n'est pas notre affaire et nous demeurerons étranger à cette préoccupation, si légitime soit-elle. L'apologétique réclame des théologiens et veut, pour étayer ses raisonnements, des conclusions claires et certaines : or les indianistes prudents se refusent à considérer comme tels les résultats de leur enquête. Qu'ils travaillent sur leur terrain propre, sans arrière-pensée et sans se mêler de ce qui ne les regarde pas. S'ils débrouillent le Bouddhisme, ce sera évidemment au gain notable de l'histoire

universelle et nous posséderons quelques aperçus intéressants et, comme disent les Anglais, suggestifs, sur la genèse, l'économie et les développements des instituts religieux et philosophiques. Mais il s'en faut que le Bouddhisme soit éclairci, et le fût-il, cette chimérique discipline qu'on appelle l'histoire des religions serait encore très loin d'exister. Ceci n'est pas notre impression personnelle. Le temps est passé où, suivant la présomptueuse formule des *Hibbert Lectures*, de savantes gens expliquaient « l'origine et la croissance de la religion » à la lumière des religions de l'Inde ou de l'Assyrie. Les philologues ont appris à être modestes, et ils abandonnent de plus en plus aux ethnographes et aux sociologues les spéculations sans garde-fou.

II

Il faut loyalement définir les réserves qui s'imposent à l'historien du Bouddhisme. La nature même des sources et l'état actuel de la recherche indianiste marquent des bornes étroites à son ambition.

En premier lieu, — nous reviendrons sur ce point, — il est évident que le Bouddhisme ne réside pas tout entier dans les littératures, dans les systèmes plus ou moins artificiels, de la communauté des moines. Or, sauf de rares ex-

ceptions, l'enquête ne peut porter que sur ces littératures, sur ces systèmes. En principe, on ne peut retracer l'évolution de la religion et du culte que dans la mesure où cette évolution est déterminée ou reflétée par la scolastique, par l'idéologie savante.

Mais encore est-ce trop dire, car les écoles elles-mêmes sont très insuffisamment connues. Le terme « évolution », toujours dangereux dans les sciences morales, est ici particulièrement hors de place. « Du Bouddhisme, a dit M. Barth, nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot[1]. » On peut, dans certains cas, saisir les systèmes à un moment donné grâce à quelque « somme » théologique, à quelque ouvrage d'un docteur célèbre (Buddhaghoṣa, Vasubandhu, Candrakīrti); dans beaucoup d'autres cas, on est réduit à analyser des compilations énormes et hétérogènes (canon pâli), ou à grouper des idées qui peuvent appartenir à quelque secte mal définie (les Lokottaravādins, par exemple); ailleurs, on ne peut qu'interpréter

1. A propos d'une conférence de M. Vinson sur « l'évolution du bouddhisme » : « ... le titre seul doit déjà inspirer de la méfiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? » (*Bulletin*, 1894, p. 36 du tiré à part.)

des icônes et des représentations figurées c'est ce que nos archéologues ont fait excellemment. On accumule ainsi des observations ingénieuses; on pose quelques jalons utiles on construit une sorte de chronologie à l'aide de quelques inscriptions. Mais nulle part les questions d'origine et de développement ne reçoivent de solution positive.

Plutôt qu'une « suite de la religion », ce qu'on doit demander aux indianistes, c'est donc seulement, ou surtout, une description des systèmes les plus cohérents et les plus marquants; et, au risque de commettre quelques méprises, il faudrait considérer les systèmes tels quels et, pour ainsi dire, *in abstracto*, d'après les témoignages explicites. — Ce programme d'inventaire ne va pas sans difficultés. Parmi les éléments instables et contradictoires qui s'équilibrent tant bien que mal dans les doctrines bouddhiques, comment déterminer le rang et l'importance théorique ou pratique? C'est chose d'autant plus délicate que les sectes indiennes n'ont pas rédigé, à la manière de l'Occident, des credos et des catéchismes; qu'elles ont, au contraire, et avec une rare maîtrise, pratiqué l'art de tout mettre et de tout mêler dans leurs apocalypses, dans leurs traités, dans leurs commentaires. — En outre, si clairement définies qu'elles nous apparaissent quelquefois, les idées restent, on peut

dire toujours, susceptibles d'interprétations multiples et fréquemment inattendues; elles ne se laissent enfermer dans nos cadres occidentaux que par violence. Cette incompatibilité profonde entre notre langue, nos habitudes de pensée, et l'objet de notre étude, constitue un danger contre lequel on n'est pas suffisamment en garde : la loi du moindre effort entraîne à travestir les documents tandis qu'il faudrait se faire une âme hindoue pour les comprendre. Bühler a dit que les brahmanes n'ont rien écrit qui ne soit intelligible : je doute que les bouddhistes méritent une aussi favorable appréciation.

Mais admettons qu'un indianiste ait dessiné, à la satisfaction de ses confrères et à la sienne, une esquisse des systèmes, il n'aura atteint la religion bouddhique qu'à la superficie : de profonds et nombreux sondages sont nécessaires car elle est étrangement stratifiée. On sait combien dans le Catholicisme, si fortement centralisé et catéchisé qu'il soit, diffèrent et s'opposent l'Américain et le Napolitain, le charbonnier et le théologien, un Fénelon ou un Bossuet : les raisons, les manières de croire et de sentir ni ne sont exactement les mêmes, ni surtout ne se hiérarchisent dans le même ordre. Or les différences qui chez nous, et dans les limites de l'orthodoxie, ne sont ni profondes ni essentielles,

— car elles ne font, en somme, que diversifier des représentations et des sentiments identiques en leur fond, — ces différences se creusent dans le Bouddhisme en abîmes, et nous sommes mal placés pour les mesurer. La littérature n'est, au pays des castes, qu'un des facteurs, et non toujours le plus important, et qu'un témoin toujours suspect de la vie religieuse. A la vérité, les théories sont très efficaces dans des milieux aristocratiques qui d'ailleurs peuvent être fort étendus, brahmanes, ascètes, clergés ; mais elles n'exercent d'influence *at large* qu'en se déformant. Elles s'élèvent de la masse confuse de l'Hindouisme, c'est-à-dire de la religion payenne des Hindous ; elles y retournent. Elles y apportent des données spéculatives dont la signification, vague dans les écoles mêmes, est bientôt radicalement altérée. — Il faut noter que les docteurs, brahmanes ou bouddhistes, n'ont pas perdu contact avec le vieux naturalisme polythéiste qui s'accommode, dans ces cerveaux troubles, de toutes les gnoses et de toutes les spiritualités.

En un mot, l'Inde religieuse n'est pas un pays d'idées claires et stables, mais d'analyses raffinées, enchevêtrées, à mouvements tournants ; les églises y sont rares et les sectes y foisonnent ; les siècles et les écoles n'ont pas ou ont peu de physionomie propre. Nous pouvons, sans

doute, suivre un raisonnement subtil, isoler les trois ou quatre idées que les bouddhistes mêlent dans des mots comme *nirvāṇa*, « vide » *(çūnyatā)* ou Bouddha, comparer, distinguer et classer des textes : ce ne sont que des travaux d'approche, des « rabotages » préliminaires ; mais il ne faut pas jeter les copeaux, car il arrive que des Max Müller en tirent grand parti.

A dire vrai, la méthode des dictionnaires et des monographies restera longtemps la seule sincère en indianisme : elle permet l'emploi des termes sanscrits, presque toujours intraduisibles ; elle condescend à des hypothèses divergentes, fermées de points d'interrogation ; surtout elle autorise, non pas seulement, comme s'exprima Brunetière, « ces menues contradictions qui n'atteignent pas le fond des choses et dont rien n'est plus présomptueux que de vouloir à tout prix éviter le reproche, parce qu'on ne l'évite en général qu'aux dépens de la vérité[1] », mais aussi de ces contradictions essentielles qui déconcertent et qui, par malheur, sont inévitables dans une analyse loyale, car elles sont le Bouddhisme même. — Plus particulièrement cette méthode complaisante correspond-elle au stade qu'ont atteint aujourd'hui nos études : le temps est passé où les textes étaient peu nombreux et interprétés avec

1. *Discours de Combat*, deuxième série, p. 218.

assurance ; il n'est pas encore venu où nous pourrons prétendre à l'intuition des réalités. Nous sommes souvent avertis, par quelque témoignage fâcheux, des lacunes qui, comme l'a dit fortement M. E. Senart, traversent et désorganisent notre connaissance du Bouddhisme [1].

Cependant, j'en suis convaincu, les présentes recherches ne porteront quelque fruit que si nous dégageons de la masse des idées philosophiques, mystiques et religieuses, un certain nombre de notions intelligibles, que si nous traçons les grandes lignes d'une histoire très obscure encore. Les généralisations sont utiles aux travailleurs et aux profanes : elles fournissent aux premiers, comme s'exprime le savant que je nommais à l'instant, des paliers reposants dans une escalade pénible, et elles éveillent chez eux le sentiment de servir à quelque chose; aux seconds, aux profanes, elles apportent, avec quelques résultats presque assurés de la déduction positive, des raccourcis qui peuvent comporter certain enseignement. L'essentiel est de ne pas prendre et de ne pas présenter « un système pour une conclusion irrévocable », à quoi il y aurait « une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme [2] ».

1. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, Avant-propos, p. iij.
2. Ibidem

Une synthèse bien faite suppose, avec des formules familières, des cadres arrêtés, un dogmatisme limpide et serein. Je n'ose la promettre, car le Bouddhisme se prête peu à ces artifices. Nous ne pourrons ignorer tel ou tel document qui trouble et complique les arrangements; nous devrons traduire, en clair-obscur, l'*abracadabra* de nos auteurs. Aux dépens, j'en ai peur, de la clarté, il faudra parfois présenter de certaines doctrines des interprétations contradictoires. Rares sont les textes, même parmi les moins hybrides, qui se ramènent aux quelques « idées simples » dont se contentait une critique moins avertie; et, d'autre part, à considérer l'ensemble, les thèses et les tendances les plus opposées se font jour à toutes les époques, ce qui rend très délicat l'examen et l'appréciation du détail.

III

Il y a plusieurs espèces de Bouddhisme; elles sont fort inégalement représentées par des sectes monastiques et des écoles philosophiques, par des canons et des livres sacrés isolés, par des cultes dont témoignent les icônes et les bas-reliefs.

Les bouddhistes du moyen âge les ont toutes groupées dans trois grandes catégories :

véhicule inférieur, grand véhicule, véhicule tantrique ou véhicule des formules magiques.

Le terme « véhicule » (*yāna*), moyen de salut, chemin de salut (*mārga, pratipad*), désigne toute discipline qui prétend réaliser la fin dernière, c'est-à-dire la délivrance de la transmigration, le *nirvāṇa* chez les bouddhistes, le retour en *brahman* chez les brahmanes. Les méthodes et les règles de vie qui ont pour terme le bonheur dans ce monde ou dans l'autre, au cours des transmigrations, ne sont pas des « véhicules ».

Sous le nom de « véhicule inférieur ou mauvais », *hīnayāna*, que la science européenne traduit « Petit Véhicule », les tenants du Grand Véhicule désignèrent la règle de vie, la méthode de salut des anciennes écoles monastiques, et les systèmes divers, mais apparentés, qu'elles préconisent. Ces écoles se réclament d'une tradition dogmatique, disciplinaire et littéraire remontant au Bouddha lui-même. — Le Grand Véhicule ne conteste pas cette prétention, mais il se vante de « véhiculer » plus loin et plus commodément un plus grand nombre de créatures; d'où son nom. C'est, de son aveu, un Bouddhisme nouveau, une nouvelle doctrine de salut, reposant soit sur l'interprétation plus profonde des anciens textes, soit sur des révélations échelonnées au cours des siècles et dérivant par intermédiaires ou par voie mystique

de Çākyamuni. Quant au Véhicule Tantrique, il consiste essentiellement dans la superposition de données bouddhiques, dieux, philosophoumènes ou symboles, à des mythologies et à des pratiques çivaïtes et payennes; il repose sur des apocalypses qu'on appelle *tantras*, livres, d'où Tantrisme.

En somme les bouddhistes ont vu juste et la critique peut admettre cette division tripartite : un Bouddhisme peu dévot et exclusivement monastique, ou Petit Véhicule, qui remonte sans doute jusqu'au fondateur; un Bouddhisme beaucoup plus composite, monastique et séculier, dévot, polythéiste, parfois monothéiste, très mêlé de philosophie pure et de gnose : c'est le Grand Véhicule, très ancien aussi sous quelques-uns de ses aspects, mais dont les documents caractéristiques semblent postérieurs à notre ère; enfin le Bouddhisme dégradé et dénaturé des Tantras, attesté depuis le VII^e^ siècle chrétien (??). — On peut, disons-nous, s'en tenir à ce cadre, sauf à l'assouplir par de nombreuses subdivisions, sauf à tenir peu de compte de la succession chronologique qu'il implique; et on isole ainsi des formes religieuses ou philosophiques en contraste marqué : le moine du Petit Véhicule, candidat au calme du *nirvāṇa* adepte d'une « ascèse » (*yoga*) égoïste et philosophique; l'adorateur du Bouddha Amitābha, de

souverain du paradis de l'Ouest nommé « Bienheureuse » (Grand Véhicule dévot); le candidat à la qualité de Bouddha par la charité et la science (Grand Véhicule mystique); le praticien des rites théurgiques et magiques des Tantras, sont presque aussi différents, du moins en apparence, que peuvent l'être un sage pythagoricien, un dévot monothéiste, un adepte du Soufisme, un sorcier néo-zélandais qui se piquerait de métaphysique. Le Bouddhisme serait donc une collection de religions d'ailleurs contemporaines ou successives, très distinctes dans leur fond quand bien même elles cohabiteraient dans le même cerveau. Et, par le fait, il est surtout cela, et on peut comprendre pourquoi et comment il est surtout cela. — Mais il est encore autre chose, car ces multiples et diverses formes du Bouddhisme, non seulement sont réunies par l'emploi des mêmes symboles et de la même nomenclature, mais encore sont liées, en dépit de leurs divergences, par une sorte de progrès historique.

Voici comment, à la lumière des pénétrantes observations de MM. A. Barth et Senart, nous concevrons le problème [1].

1. « On parle souvent d'une époque où l'Inde aurait été bouddhique. Il serait peut-être plus juste de dire qu'elle a toujours été hindoue et qu'elle professait simplement l'hindouisme sous ses diverses et multiples formes. Ses sectes ne se distinguaient d'une façon bien tranchée que dans leur clergé, dans leurs ordres religieux, et ceux-ci

Le Bouddhisme, pour parler comme les métaphysiciens, n'existe pas « en soi » et par soi; il n'est pas une doctrine qui se développe *more geometrico* ou qui grandisse à la manière du grain de sénevé; il n'est, au même titre que les religions brahmanisées, le Visnouisme ou le Çivaïsme, qu'une modalité de l'Hindouisme, de la dévotion et de l'idéologie hindoues; il en reflète par conséquent, à toutes les époques, l'extrême variété, à la fois ascétique, d'un ascétisme très nuancé, religieux, avec des divinités de types variables et inconsistants, superstitieux à des degrés divers. D'ailleurs, au cours des siècles, il change d'aspect avec l'Hindouisme, et on peut distinguer des époques où le spiritualisme ascétique, la dévotion, la superstition apparaissent au premier plan et dans le Brahmanisme et dans le Bouddhisme.

Mais si l'originalité et l'autonomie du Bouddhisme sont médiocres, il faut se garder de les méconnaître. Çâkyamuni a constitué un

on se les figurerait peut-être assez bien en imaginant les nôtres au moyen âge, sans la papauté et la forte organisation de l'Église. De bouddhistes à non bouddhistes il y avait des dévotions particulières et des différences de pratiques. Mais celles-ci étaient si nombreuses et si variées dans l'hindouisme! Quant aux doctrines, il n'y avait aucun conflit. Elles avaient toutes au service de leur théologie les mêmes théories spéculatives à peine variées dans les termes. Pour le monde laïc, il avait le choix dans le panthéon entier... Toutes les barrières étaient donc ouvertes à l'invasion des cultes de Çiva et de Vishṇu. » (A. Barth, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes rendus des séances*, 1893, p. 165.)

organisme qui s'est montré très résistant, la confrérie des religieux mendiants; son enseignement dogmatique et l'idée qu'on s'est faite de lui, le concept d'un Bouddha, ont déterminé, si on peut ainsi parler, une cristallisation particulière de l'Hindouisme soit théosophique, soit dévot : en fait, les disciplines bouddhiques (gnoses, ascétismes, cultes) sont différenciées des disciplines parallèles et presque identiques, faites de la même matière première, du Visnouisme et du Çivaïsme; ici les brahmanes, avec leur philosophie moniste, leur théorie des incarnations divines, leur mythologie védisante, leur rituel, leur idéal social, ont été les maîtres; là, au contraire, les religieux bouddhistes, à leur manière athées, nihilistes et rationalistes, et quelque peu philanthropes, d'ailleurs aussi mystiques qu'on peut supposer et, dans beaucoup de cas, influencés directement par les « découvertes » des brahmanes.

Toutes les thèses métaphysiques imaginables seront, à quelque moment, patronnées par quelque secte bouddhique ; mais, sans exception, ces thèses s'accommoderont d'un certain nihilisme et se résumeront dans le mot « vacuité ». L'idée d'un dieu souverain avec la dévotion et tout ce qui s'ensuit, étrangère à l'institut primitif de Çākyamuni, se fera une grande place : mais, pour un orthodoxe, le dieu, même éternel, ne

sera jamais qu'un homme magnifié, ou, pour parler plus exactement, les orthodoxes n'auront pas des dieux, mais des saints omniscients et omnipotents, des Bouddhas. L'idéal moral sera transformé : à l'« ataraxie » du Petit Véhicule se substituera la charité du Grand ; au lieu d'aspirer au néant ou au quasi-néant, on rêvera d'un bonheur paradisiaque ou d'une existence presque éternelle de charité : mais la notion du *nirvāṇa*, repos parfait dans l'inconnaissable, ne sera pas perdue de vue. Tout le surnaturel non bouddhique, — spéculations, déités et rits, — ignoré ou condamné par les anciens, sera peu à peu utilisé et finira par prédominer dans des milieux bouddhisés à demi : mais encore sera-t-il comme revêtu d'un vernis bouddhique. — Notons d'ailleurs que, dans ce renouvellement, toute spéculation, toute dévotion, toute règle de vie, une fois créée, survit presque indéfiniment : l'archaïque n'est jamais périmé.

Malgré l'étroite dépendance dans laquelle il se trouve à l'égard du milieu non bouddhique, on peut donc considérer le Bouddhisme comme une tradition qui parfois développe des principes qui lui sont propres, qui plus souvent s'enrichit d'accroissements hétérogènes ; qui ne s'assimile pas les éléments qu'elle absorbe, sauf exception, mais qui les dénature tous dans quelque mesure, — dans une mesure variable

suivant qu'on tient compte des époques les plus anciennes ou du moyen âge, de la Communauté proprement dite ou des foules qui se groupent autour des moines et de leurs Bouddhas.

La distinction des trois véhicules correspond assez bien aux variétés ou aux étapes de cette tradition. Toutefois, si le Tantrisme se distingue nettement du Bouddhisme proprement dit au triple point de vue de l'idéal pratique, de la métaphysique et de la dévotion, l'opposition est beaucoup moins marquée en ce qui regarde les deux véhicules orthodoxes, le Petit et le Grand.

Si on envisage l'aristocratie du Bouddhisme, ses moines et ses spirituels, la loi du Bouddha est surtout un chemin du *nirvāṇa*, un « véhicule ». Le Petit Véhicule reste fidèle à l'idéal que le fondateur a préconisé : celui qui sera sauvé, c'est le moine affranchi de tout désir. Dans le Grand Véhicule, la conception est très différente : le saint, c'est le futur Bouddha, c'est-à-dire le miséricordieux, laïc ou moine, qui veut faire son salut en faisant celui des autres au cours de millions de renaissances. Le Tantrisme, enfin, enseigne comment on devient Bouddha par la magie et le rit. — Ici la distinction des trois véhicules est très nette.

Il n'en va pas de même pour la métaphysique.

L'enseignement théorique de Çākyamuni, dont l'étude des littératures védiques dévoile les antécédents, s'est perpétué dans la secte jusqu'à nos jours, non sans se renouveler. Agnosticisme, phénoménalisme nihilistique, personnalisme à la manière du Sāṃkhya : telles sont les doctrines qu'ont professées les diverses sectes du Petit Véhicule, fidèles à l'idéal pratique défini ci-dessus. Les adeptes de la charité du futur Bouddha, les gens du Grand Véhicule, ont soutenu le nihilisme, un nihilisme très catégorique, mais qui, parfois, accuse une tendance marquée à l'idéalisme et au monisme (*Vedānta*). Certaines branches du Grand Véhicule formulent même le dogme de l'immanence, qui constitue la base théosophique de toutes les spéculations des Tantras.

En même temps qu'une règle de vie et une philosophie, le Bouddhisme est aussi une dévotion. Pour le plus ancien monachisme, Çākyamuni n'est qu'un prédicateur, aujourd'hui disparu ; mais le fondateur de l'Ordre, qui fut un grand saint, un grand pénitent, a été adoré par des dévots visnouisants : sous leur influence, le Petit Véhicule reconnaît dans le Bouddha un être surnaturel (le « grand mâle »); et même quelques sectes (« supranaturalistes ») s'approchent par le « docétisme » de la doctrine brahmanique des descentes divines (*avatāras*). Dans le

Grand Véhicule la mythologie et la piété débordent. D'innombrables Bouddhas peuplent l'immensité de l'espace. Ce sont des dieux vivants, ou plutôt des saints à pouvoir divin, trônant dans les paradis : ils gardent quelque chose de l'orthodoxie primitive ; ils ne sont pas strictement éternels, ils ne sont pas créateurs, ils sont à demi plongés dans le nirvāṇa ; d'ailleurs infiniment bons et préoccupés du salut du monde. Cette bouddhologie se soude dans les écoles savantes aux systèmes métaphysiques (nihilisme ou monisme) et à une eschatologie spéciale : le salut est considéré comme une ascension, de « terre » en « terre », jusqu'à la dignité sublime de Bouddha ; c'est la « carrière des futurs Bouddhas » (et la *kramamukti* des brahmanes). Tel est le Grand Véhicule, monastique et séculier, dévot, dialectique et mystique.

Dans le Tantrisme se marque l'influence çivaïte et payenne ; dès longtemps les bouddhistes se préoccupent des démons, des goules et des esprits, des dieux hindous en un mot ; à l'occasion, ils en font des « protecteurs de la religion » ; un moment arrive où certaines gens adorent sous le nom de Bouddhas, mâles ou femelles, des divinités obscènes et sanguinaires.

Cette sommaire description règle l'ordonnance de nos recherches. En première ligne, l'enseignement de Çākyamuni où la théorie du

salut et la doctrine métaphysique sont étroitement liées; puis les spéculations philosophiques des écoles savantes des trois véhicules qui, tout en subissant l'influence étrangère, se rattachent aux plus anciens philosophoumènes par un progrès dialectique assez visible; ensuite le Bouddhisme dévot et mythologique (bouddhologie), déjà développé dans les sectes « supra-naturalistes » du Petit Véhicule, triomphant dans le Grand Véhicule. Ici se placera la méthode de salut dite « des futurs Bouddhas », dans laquelle sont combinées la dévotion et la gnose. Enfin, on examinera les relations du Bouddhisme avec le surnaturel payen, et le Tantrisme proprement dit, par où le Bouddhisme, du moins dans l'Inde, perd toute individualité.

CHAPITRE PREMIER

L'ENSEIGNEMENT DE ÇĀKYAMUNI

1. Authenticité des Écritures du Petit Véhicule. — 2. Métempsychose, rétribution des actes, non-substantialité, nirvāna. — 3. Le « chemin du milieu ». — 4. Le nirvāna-sur-terre et le Bouddhisme positiviste.

I

Il est certain que si l'enseignement du fondateur du Bouddhisme, dogmatique proprement dite ou règle de vie, nous a été conservé, c'est dans les livres sacrés des sectes du Petit Véhicule qu'il faut le chercher. La question est de savoir si ces livres sont authentiques et dans quelle mesure.

Cette question ne se pose ni pour les docteurs du Petit Véhicule, ni pour ceux du Grand. Bien qu'ils se réclament d'apocalypses nouvelles (les sūtras du Grand Véhicule, *Mahāyānasūtras*), ces derniers reconnaissent l'authenticité au sens strict de la « parole du Bouddha » (*pravacana*) telle qu'elle est consignée dans les

canons des écoles archaïsantes[1]. Et ces écoles, bien qu'elles diffèrent par la langue (pāli, prācrit, quasi-sanscrit, sanscrit), par le lieu, par des préférences dogmatiques (« personnalistes », « phénoménalistes », partisans de l'humanité ou de la « surnaturalité » de Çākyamuni, partisans de la peccabilité ou de l'impeccabilité du saint ordinaire ou *arhat*), bien que les variantes verbales abondent dans leurs recensions, bien que les divisions de leurs canons ne coïncident pas, sont, pour l'ensemble, d'accord à reconnaître l'authenticité des mêmes Écritures. On peut parler d'un canon du Petit Véhicule, divisé en deux « corbeilles » (*piṭakas*) : la corbeille des « discours » du Bouddha (*Sūtras*), la corbeille de la discipline, explication anecdotique des règles de la vie religieuse (*Vinaya*). De ce canon nous ne possédons en entier et dans l'original que la rédaction pâlie ; les autres rédactions — à part quelques ouvrages isolés — n'existent plus qu'en tibétain ou en chinois, ou à l'état de fragments, dans les livres du Grand Véhicule, dans les reliques découvertes ces derniers temps au Turkestan, dans les citations des commentaires sanscrits du moyen âge. — Deux écoles, l'école de Ceylan, de langue pâlie, l'école des Sarvāstivādins, de langue sanscrite, probablement cachemirienne, possèdent seules une

1. Voir, par exemple, Bodhicaryāvatāra, IX, 42.

troisième corbeille, dite de « métaphysique » ou plutôt « d'explication des subtilités de la doctrine » (*Abhidharma*) : les deux collections sont indépendantes.

Aux canons proprement dits (section du *Vinaya*) sont annexés des suppléments qui contiennent une sorte d'histoire ecclésiastique des premiers temps, et qui notamment racontent deux conciles. A la mort du Bouddha, les « anciens » ou « profès » de la Communauté, les *sthaviras* (on peut, à la rigueur, traduire : les presbytres)[1] se seraient réunis à Rājagṛha pour « chanter en chœur » les textes sacrés : Ânanda, le disciple bien-aimé de Çākyamuni, aurait récité les « discours », et Upāli, l'ancien barbier de la jeunesse dorée de Kapilavastu, les livres disciplinaires. Cent ans ou cent dix ans plus tard, les « profès » se seraient réunis à nouveau, à Vaiçālī, pour condamner des novateurs. Enfin, les écoles qui possèdent des Abhidharmas ont gardé le souvenir d'un troisième concile : pour l'école de Ceylan, à Patna, sous Açoka-le-Pieux, le « Constantin du Bouddhisme », vers 231 de la mort du Bouddha (246 avant J.-C.); pour l'école du Cachemire, sous le roi à demi turc Kaniṣka, le « Clovis du Bouddhisme[2] », au

1. Sur la valeur du titre *sthavira* (pāli *thera*), voir R. O. Fran' *The Buddhist Councils*, Pali Text Society, 1908, p. 19.
2. Cette expression est de S. Lévi.

premier siècle de notre ère (?). Les ouvrages modernes n'hésitent pas, d'ailleurs, à reporter au premier concile la promulgation des Abhidharmas. — Ajoutons que, d'après la tradition unanime, la « parole » du Bouddha n'aurait été mise par écrit qu'à des époques relativement tardives[1]. En ce qui regarde le canon pâli, la date admise est 89 avant notre ère.

On peut dire en résumé que, aussi haut que remonte l'information historique, et d'après le canon lui-même, la Communauté est en possession d'Écritures volumineuses; l'authenticité des textes que nous avons en main aujourd'hui est officiellement admise par toutes les branches de la Communauté, à l'exception peut-être, mais peu vraisemblablement, d'une seule[2].

Les avis sur la valeur de l'histoire ecclésiastique sont très partagés. Les manuels représentent volontiers l'histoire du Bouddhisme comme « se confondant avec celle d'une suite continue de docteurs qui en sont les patriarches, assurent la tradition et conservent dans son intégrité la doctrine authentique[3] ». Il ne faut pas confondre cette grossière illusion avec

1. L'expression *piṭaka*, corbeille, appliquée aux collections sacrées (*peṭaki*, Epigr. Indica. II, 93) ne fait pas difficulté.

2. Les Mahāsāṃghikas.

3. Chantepie de la Saussaye. — Ceci est du pur roman; voir Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté*, trad. Foucher, pp. 335 et suivantes.

les aphorismes parfois naïfs d'Edmund Hardy, avec les aperçus subtils, mais « very genial », de M. Rhys Davids, avec les conjectures presque toujours très nuancées de M. Oldenberg. Celui-ci, notamment, signale l'absence de tout organisme central dans l'ancienne Communauté, montre les procédés de formation des livres disciplinaires, constate que des textes comme le « livre du Nirvāṇa » (*mahāparinibbānasutta*, récit des derniers jours de Çākyamuni), ne peuvent pas avoir été « chantés » au premier concile en raison du merveilleux qui y occupe une place importante; — et il conclut que le récit du premier concile est une fiction. Mais, à son avis, dès avant le deuxième concile (377 avant J.-C.), les ouvrages mis par écrit trois siècles plus tard ont constitué une sorte de bibliothèque orale paginée et reliée, — non seulement les « discours » du Bouddha ou les traités de discipline, mais encore les commentaires de ces traités, bien qu'ils trahissent, au dire de M. Kern, une déplorable inintelligence des textes qu'ils glosent. Et s'il croit pouvoir formuler un jugement aussi catégorique, c'est surtout parce que les livres de discipline ne font aucune allusion aux diverses « nouveautés » que les « Pères » du deuxième concile sont censés avoir condamnées. Pour expliquer ce silence, il faut, d'après lui, admettre

que les textes étaient déjà fixés sous une forme canonique et désormais à l'abri de toute interpolation[1].

M. Oldenberg croit encore que les livres pâlis de « métaphysique » sont antérieurs à Açoka, que le plus récent a été promulgué, comme le veut la tradition de Ceylan, au concile de Patna.

Je ne suis pas disposé à tant accorder! L'argument *a silentio* me paraît dépourvu de toute valeur[2]. Toutes ces légendes de Vaiçālī et de Patna, les listes des rois et des patriarches, les deux Açokas ou l'Açoka dédoublé, les témoignages sur les anciens schismes constituent un écheveau mêlé à plaisir. Personne ne le débrouillera sans couper beaucoup; personne ne conciliera les indications chronologiques contradictoires. L'authenticité des Écritures est bien mal assurée si leur ancienneté doit être établie par des déductions purement verbales et soutenue par cette armature fantaisiste.

Beaucoup de points offrent des difficultés qui ne sont pas toutes apparentes.

1° On a cru longtemps que les « discours » du Bouddha, ou Sūtras, portaient la marque extérieure de leur origine. Voici, en effet, la formule stéréotypée qui caractérise ces documents :

1. Préface de l'édition du Vinaya (1879).

2. Voir Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme;* Oldenberg, *Buddh. Studien* (1898) et mes *Conciles bouddhiques* (Muséon, 1906, et Indian Antiquary, 1908).

« C'est ainsi que j'ai entendu. Un jour le Bienheureux Bouddha se trouvait en tel endroit, entouré de 1.250 moines. Un tel vint et dit... ; le Bienheureux répondit... » Le témoin narrateur, d'après le dogme ecclésiastique, est Ânanda[1]. Mais, s'il faut en croire M. Kern, un de nos maîtres les plus sagaces et celui peut-être qui connaît le mieux les traditions linguistiques de l'Inde, cette formule consacrée : « C'est ainsi que j'ai entendu », ne peut être mise dans la bouche d'un disciple immédiat. Le mot *çruta*, « entendu », désigne la transmission, non l'audition première de la parole sacrée. Il faut traduire : « C'est ainsi qu'il m'a été rapporté[2]. »

2° D'après les optimistes, la date tardive de la rédaction par écrit des livres sacrés ne justifie aucun doute sur l'authenticité de toutes leurs parties. La Communauté était bien outillée pour conserver oralement la parole du Maître. Chaque division des « Écritures » avait ses « récitateurs » officiels. Il est certain, ajoute-t-on, que les brahmanes gardèrent intact le Rig Veda, pendant peut-être une douzaine de siècles, sans le secours de l'écriture : sous ce rapport l'Orient est plein de miracles. — Encore faut-il remarquer que des *sūtras* et des stances bouddhiques

1. On peut dire aussi que c'est le dogme scripturaire, voir par exemple les sources citées par Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 138.

2. *Manual of Indian Buddhism*, p. 2.

(*gāthās*) ne sont pas des *mantras* védiques, et je ne crois pas plus que M. Barth à des « volumes oraux reliés[1] ». En fait, les nombreuses variantes des diverses recensions attestent le caractère oral et la fidélité relative de la tradition.

3° La question linguistique n'est pas non plus dépourvue d'intérêt. Aucune instruction religieuse (*dharmaparyāya*), aucune stance ne nous a été conservée dans le dialecte (māgadhī) dont Çākyamuni a dû se servir. Bien plus, le pâli n'est certainement pas la langue d'Açoka qui, suivant la légende, aurait fait promulguer au concile de Patna les « métaphysiques » et les anathèmes doctrinaux dont se réclame l'Église de Ceylan, soi-disant fondée par son fils Mahinda. — Ajoutons que les Écritures pâlies sont d'âge divers : les morceaux rythmés sont plus archaïques que la prose.

4° Quand on applique au contenu du canon les procédés critiques dans leur rigueur, l'impression est plutôt défavorable.

Les quelques miracles de la plus archaïque recension, ceux notamment qui accompagnent

1. Quoiqu'un peu plus optimiste que M. Barth (*Bulletin*, 1900, p. 28), je pense qu'on peut dire des Écritures bouddhiques, *a fortiori*, ce qu'il dit du Véda : « ... tout cela n'a été réuni et tant bien que mal mis en ordre que le jour où l'on a pu s'aider de l'écriture. A partir de ce moment-là, le Rigveda fut codifié. Je ne puis me le figurer à l'état où M. Oldenberg semble nous le présenter, quelque chose comme un volume oral tout relié. » (*Bulletin*, 1889, p. 19.) Pour le Bouddhisme il faudrait dire « toute une bibliothèque orale ».

la mort et les funérailles du Bouddha, ne font pas grande difficulté. Le siècle qui sépare la mort de Çâkyamuni, le *nirvâṇa*, du deuxième concile (*terminus ad quem* supposé de la compilation scripturaire), explique suffisamment, dit M. Oldenberg, l'introduction d'éléments merveilleux dans la biographie du Bouddha.

Mais le rôle de la critique ne se borne pas, sans doute, à éliminer les miracles et les traits légendaires : elle doit juger la doctrine. Or, E. Hardy en convient, aucune des conceptions doctrinales ne possède, prise isolément, la moindre originalité[1]. Si particulières qu'elles puissent sembler aux profanes, elles constituaient, aux temps anciens de la Communauté, des lieux communs de la spéculation brahmanique : ceci dérive des Upaniṣads, ceci du Yoga, ceci du Sâṃkhya. Tout le monde s'est beaucoup exercé depuis quelques années à cette analyse, et les résultats acquis, surtout en ce qui regarde les deux premières sources, sont d'une grande importance. Plusieurs savants croient, en outre, que la doctrine du canon pâli est un « tissu de contradictions » ; mais peut-être se trompent-ils. — En tout cas, on ne peut ignorer les traces de stratifications successives et notamment les remaniements de certaine formule capitale, « la production des phénomènes en raison des

1. *Buddha* (collection Göschen), 1903.

causes », qui est comme la charpente du Bouddhisme scolastique et le plus fertile des thèmes dont se nourrit la littérature canonique elle-même. — Ajoutons que les sources ne nous font connaître de Çākyamuni qu'un type sans physionomie propre : un décalque du dogme. Nouvelle infortune, son système monastique est fait de pièces et de morceaux; il est conçu à l'image de fraternités religieuses plus anciennes. — Tout cela semble fait pour entretenir un scepticisme de bon aloi.

Les exagérations des champions de l'authenticité intégrale ajoutent à notre malaise. Il ne faut pas parler de Çākyamuni comme on fait de Marc Aurèle ou de Socrate; se demander, à la suite de dix auteurs, s'il est mort d'une indigestion de viande de porc ou de champignons; se réjouir, avec E. Hardy, qu'ayant vécu quatre-vingts ans, il ait eu le temps de remplir la « corbeille des discours » de quelques douzaines d'éditions à peine remaniées d'un seul lieu commun. Surtout, on a grand tort d'expliquer par l'évhémérisme les traits dont le caractère mythique saute aux yeux : l'arbre de l'illumination n'est pas un figuier ordinaire; la tentation de Çākyamuni par Māra est autre chose qu'un drame de conscience; la bosse du crâne et les lumineux poils blancs qui relient les sourcils du « grand mâle » ne reposent pas sur le souvenir de la

personnalité physique de Gautama Çākyamuni[1].

Toutefois les raisons de douter que nous venons d'énumérer n'ont pas toutes la même valeur, et si le dogme bouddhique de l'authenticité intégrale des Écritures paraît condamné, peut-être laissent-elles place à une hypothèse moins ambitieuse. Il faut tenir compte en effet de certaines considérations d'ordre général et de plusieurs faits établis.

D'abord, le caractère humain et historique qu'affecte le plus souvent Çākyamuni dans les livres pâlis, et l'absence de tout concept à proprement parler religieux dans la plus ancienne théorie du salut, donnent à la tradition du Petit Véhicule un aspect très archaïque. Si cette tradition n'avait pas été fixée de bonne heure, elle nous présenterait du Bouddha et du Bouddhisme une image beaucoup plus mythologique et plus dévote.

1. M. A. Barth paraît disposé à admettre l'historicité — au moins au sens large — du récit de la mort de Çākyamuni : « La tradition fait mourir cet homme merveilleux d'une indigestion de viande de porc. Si c'est encore là un mythe, on conviendra qu'il est fort étrange. » (*Bulletin*, 1882, p. 24.) Je veux bien et j'admettrai volontiers qu'il y a ici un souvenir authentique ; mais il ne faut pas y regarder de trop près. Mais que l'éclat merveilleux de la face du Bouddha repose sur une particularité physique de Çākyamuni : « So könnte dies zunächst auf der Steigerung einer natürlichen Beschaffenheit beruhen, die in der gelblichen Hautfarbe, der arischen Farbe im Gegensatz zur dunklen Farbe der Çūdra gegeben war » (Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 177), c'est une explication plus invraisemblable que les exégèses solaires les plus suspectes.

D'un autre point de vue, il semble au moins probable que les religieux ont dû avoir le souci de conserver la parole de leur maître; qu'ils ont éprouvé le besoin d'assurer, par une règle doctrinale et disciplinaire, leur originalité à l'égard des sectes brahmaniques, viṣṇuites ou jaïnas. Et on ne voit pas comment le premier dépôt de la foi se serait perdu.

Nous nous flattons en effet de connaître l'esprit qui doit avoir régné dans le milieu où les discours du Bouddha, les plus anciens parmi nos textes après les stances et les formules disciplinaires, ont été conservés ou rédigés. M. Barth a dit que « le Bouddhisme a été frappé d'une décrépitude précoce », que, « à l'exception de quelques stances admirables et de légendes d'une pénétrante beauté malgré leur rédaction informe, tout ce qu'il nous a laissé porte la marque de la sénilité[1] ». Sans doute, il est pénible à un professionnel de souscrire à ce jugement. Mais, avouons-le, rien n'égale la faculté de répétition des compilateurs-rédacteurs de nos livres, leur manie de catégories et de distinctions formelles, sinon leur indigence en invention doctrinale. Ces gens-là paraissent avoir hérité d'un certain nombre de notions, ou plutôt de mots, et leur sagesse consiste à varier les combinaisons à l'aide d'une subtile logoma-

1. *Religions de l'Inde*, p. 137.

chie. Jamais on n'a rien écrit de moins pensé que certains livres dits de « métaphysique ». Mais cet état d'esprit, qui rend si méritoires les nobles efforts de Mme Rhys Davids, pour ne nommer qu'elle, est éminemment conservateur. Les « discours », pour révéler plus d'imagination que les « métaphysiques », seraient bien pauvres si on n'y rencontrait, comme dit excellemment M. Oldenberg, « certaines paroles frappantes, certaines formules, expression des convictions bouddhiques sur les problèmes les plus importants de la pensée religieuse, et qui se retrouvent sans cesse répétés sous une forme fixée une fois pour toutes[1] ». Ces passages semblent porter comme un cachet d'authenticité : la Communauté les monnaya en billon. Ainsi s'explique l'uniformité fastidieuse des livres. Les mêmes tendances domineront dans les milieux à proprement parler scolastiques, du moins à Ceylan. En somme, la dogmatique de Buddhaghoṣa, au v^e^ siècle de notre ère (?), malgré l'influence probable des écoles du Nord, n'est que la systématisation, d'ailleurs tendancieuse, des « discours ». Les écoles vivent sur leur fond, sur la parole sacrée qu'aucun bouddhiste ne contestera jamais ; elles ont, sur divers points, modifié l'équilibre primitivement établi entre les diverses thèses de l'édifice,

1. Oldenberg-Foucher, p. 204.

fouillé et mis en lumière quelques nervures; mais on n'a pas l'impression qu'elles y aient apporté des matériaux neufs.

Par le fait, comme nous l'avons remarqué, la comparaison des Écritures pâlies avec les Écritures prâcrites ou sanscrites, tant du Petit Véhicule que du Grand, comparaison qui ne fait qu'être amorcée, montre que le patrimoine commun aux diverses branches de la Communauté est très riche[1]. Certes on ne peut écarter *a priori* l'hypothèse que les sectes se soient fait de mutuels emprunts; mais jusqu'à présent, — et malgré les efforts des protagonistes de la tradition singhalaise, — rien ne prouve qu'un canon déterminé ait servi de modèle à une époque récente. Si on met à part les livres dits de « métaphysique », le Petit Véhicule, avec ses multiples « branches », possédait une même masse de documents sacrés, conservés en divers dialectes, classés dans divers recueils d'après des principes différents, et où les variantes verbales sont nombreuses. Mais, remarque utile, aucun travail orthodoxe n'a éliminé les contradictions, les passages gênants pour tel ou tel parti pris scolastique. Ce que nous savons des multiples schismes, — nous en savons peu de chose, mais on les soup-

1. Voir notamment Oldenberg, *Buddhistische Studien;* Barth, *Bulletin*, 1900, p. 26.

çonne très anciens; la tradition veut que quelques-uns aient éclaté à la mort ou du vivant même du Maître, — établit que la controverse porta sur des problèmes bien précisés et souvent fort importants. Or nous trouvons dans des textes universellement canoniques les points d'attache de diverses «hérésies» : l'école singhalaise, qui nie l'existence d'un moi permanent et le caractère surnaturel du Bouddha, n'a pas supprimé les discours dont s'autorisent les partisans de la permanence du moi ou de la «surnaturalité» du Bouddha; elle se contente de placer dans la bouche du Maître des déclarations explicites favorables à son propre système. Et, inversement, nous sommes souvent surpris du silence des textes canoniques sur des thèses qui furent des brandons de discorde : « un saint (*arhat*) peut-il tomber dans le péché ou dans l'ignorance? », « l'âme, en transmigrant, passe-t-elle avant de se réincarner par l'état qu'on appelle « intermédiaire » ? Problèmes capitaux ou énigmes puériles qu'il était facile de résoudre souverainement en altérant le canon; mais nos docteurs étaient des bouddhistes, c'est-à-dire de fort honnêtes gens et de bons dialecticiens, aussi incapables de supprimer des témoignages gênants qu'habiles à en travestir la signification. A l'époque historique, il est rare que les écoles s'accusent les unes les

autres d'interpolation ; notons cependant qu'on nous dit que « la tradition du premier concile s'est perdue », que tel texte important est « admis par toutes les sectes, à commencer par celle de Taprobane », — et n'oublions pas que l'origine apostolique ou conciliaire des Métaphysiques est manifestement une fraude pieuse.

Enfin, il est imprudent de contester à une tradition vénérable le bénéfice de la possession : qu'elle comporte des éléments caducs, c'est évident; mais il ne faut pas abuser de ses faiblesses pour lui dénier tout crédit. Les découvertes positives de ces dernières années donnent à penser aux sages : sagesse trop souvent signifie incrédulité. Sans confirmer directement toutes les allégations littéraires, elles garantissent d'une manière surprenante des récits ou des opinions qui faisaient sourire. De récentes trouvailles archéologiques démontrent qu'à l'époque du roi Açoka on connaissait une ville de Kapilavastu, dans le Teraï népalais, et le village de Lumbinī où Çākyamuni est né suivant la légende, — et que le roi s'y rendit en pèlerinage. Or plusieurs savants firent de Kapilavastu une entité philosophique, et personne ne croyait à ce pèlerinage raconté dans des livres sanscrits très mal datés. — Détail plus digne de remarque : Açoka nomme dans un de ses édits sept ouvrages ou

« instructions religieuses » qui figurent dans le canon, ouvrages qui nous paraissent singulièrement choisis, il est vrai : mais cette énumération permet à peine de nier l'existence d'un canon, d'autant que, un peu plus tard, une inscription mentionne « cinq collections » : il s'agit des cinq *nikāyas* qui constituent la corbeille pâlie des discours, et cette division passait pour « moderne » autant qu'artificielle.

Les inscriptions montrent aussi que le roi Açoka s'est préoccupé, comme l'affirment les modernes chroniques singhalaises, des démêlés disciplinaires des communautés ; elles nomment des missionnaires célébrés dans ces chroniques.

Dans le même ordre d'idées, il est légitime de se demander si la vieille légende ne protège pas le souvenir de faits historiques. Si on n'adopte pas les vues solaires et stellaires de M. Kern, et ce serait peu raisonnable; si on renonce, fût-ce par foi méthodique, au scepticisme stérile de Minayeff, on est entraîné très loin, peut-être trop loin, sur la pente des concessions. Aussi, après avoir partagé les vues du grand savant russe sur l'authenticité des vieux livres, je ne suis pas éloigné de croire que les récits canoniques ne sont pas de purs romans. Les données biographiques ou géographiques relatives au Maître, à ses professeurs de philosophie, à son apostolat, à ses disciples et à ses

rivaux, n'ont pas été inventées de toutes pièces : la tradition des Jaïnas nous en est, à l'occasion, un sûr garant. La conversion de Kaçyapa-le-Grand, un ascète nu qui renonce aux exagérations de pénitence; le schisme de Devadatta, cousin jaloux de Çākyamuni, et qui condamne ses complaisances disciplinaires; l'épisode de Purāṇa, un des chefs de la primitive Communauté ou plus exactement le chef d'une des fraternités bouddhiques, qui refuse d'accepter les décisions de ses collègues réunis au premier concile, et qui s'en tient, avec ses disciples personnels, à la prédication du Maître défunt, tous ces traits et beaucoup d'autres paraissent des fragments d'histoire. C'est l'impression de Minayeff : peu s'en faut, pour qui l'étudie avec attention, qu'il ne passe de l'extrême gauche à l'extrême droite ! Car, dans cet ordre de recherches ou de conjectures, donner et retenir ne vaut. Ânanda, — j'en suis, avec Minayeff, presque sûr, — a été jugé par ses pairs pour des manquements à la discipline, pour avoir admis des femmes auprès de la dépouille du Bouddha. Pourquoi n'aurait-il pas compilé les discours du Grand Disparu dont il avait été le disciple bien-aimé ? — Les fraternités, dont plusieurs formaient des groupes antérieurs au Bouddha, se sont querellées sur l'organisation de la vie religieuse, anachorètes et conventuels,

« forestiers » et réguliers, s'accusant de relâchement ou d'ascétisme outré. Il y a eu des conciles [1].

Ainsi se trouve justifiée la conclusion qu'a formulée un indianiste peu suspect de complaisance pour les opinions faciles : « On ne peut guère douter que le Bouddha n'ait enseigné vers la fin du VI^e^ siècle avant notre ère; on ne peut douter davantage que, dans toutes leurs lignes maîtresses, sa doctrine et sa légende n'aient rapidement achevé de se fixer telles qu'elles nous sont accessibles [2]. »

Rapidement, croyons-nous, une tradition s'est fixée : les moines ont recueilli les ordres et les

1. Dans son récent mémoire sur les conciles, M. R. O. Franke se montre très sceptique.

2. Senart, *Origines bouddhiques*, p. 5. — Nous pensons qu'en s'exprimant ainsi, M. E. Senart clôt heureusement une controverse longtemps obscure. Les partisans de la tradition septentrionale, relativement moderne dans sa rédaction sanscrite ou quasi-sanscrite, et dans laquelle le Grand Véhicule domine, revendiquaient pour la légende et la mythologie une haute antiquité et dénonçaient la caractère artificiel de la tradition méridionale ou singhalaise, de langue pâlie, celle-ci plus archaïque, franchement évhéméristе, riche en données doctrinales et disciplinaires. Il semble, en fin de compte, que « sanscritisants » et « palisants » aient raison les uns contre les autres. La légende du Bouddha, bien qu'elle ne soit attestée dans son ensemble et sa vraie signification que par des documents tardifs, est ancienne; et, d'autre part, il est probable qu'une forme très archaïque de la doctrine nous a été conservée dans les littératures du Petit Véhicule et notamment dans le canon pâli, le seul que nous possédions en entier dans l'original. — Je suis disposé à aller plus loin que M. Senart en ce qui regarde l'authenticité des Écritures; par contre, je ne me tiens pas pour aussi assuré de la date du Bouddha.

leçons de Çākyamuni, un code ou des codes de discipline (*prātimokṣas* et *niçrayas*) résumés d'abord en de brèves formules, des stances et des discours sur le salut. Le dépôt scripturaire s'accrut dans les diverses fraternités, toujours en relation entre elles, de développements scolastiques, lyriques, mystiques, légendaires, versés dans un cadre traditionnel, orientés dans les multiples directions où se mouvaient la spéculation et la croyance soit primitives, soit contemporaines. Une grande masse d'instructions religieuses (*dharmaparyāyas*), de stances, de lieux communs philosophiques, d'histoires édifiantes, fut de la sorte constituée; elle reçut une forme, sinon *ne varietur*, du moins presque définitive, dans les diverses « églises » ou groupes de fraternités.

Ainsi se formèrent les canons du Petit Véhicule, ou, plus exactement, les multiples rédactions du canon du Petit Véhicule : il contient, à n'en pas douter, de très vieux matériaux.

Les données du problème ne comportent pas, en ce qui regarde la date des compilations canoniques, une solution précise ; il n'y a vraiment, n'en déplaise à M. Oldenberg, aucune raison de reporter les deux premières corbeilles du canon pâli au premier siècle du Bouddha. Mais le point capital est de constater, d'une part, que la primitive croyance bouddhique comportait

beaucoup d'éléments d'ordre religieux et légendaire peu ou mal représentés dans la plus ancienne compilation, dans les Écritures des Sthaviras, — nous examinerons cette question quand nous étudierons le Bouddhisme religieux, — et, d'autre part, que ces Écritures contiennent, suivant toute apparence, un certain nombre de théorèmes sur la « bonne vie », sur la « bonne méditation », en un mot sur la « bonne loi » (*saddharma*), qui ont vraiment constitué l'enseignement du fondateur. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, il paraît raisonnable d'admettre l'authenticité du Petit Véhicule : on peut donc essayer de découvrir la doctrine de Çâkyamuni, de tracer les grandes lignes de son Bouddhisme. — Cependant, dans notre pensée, cette entreprise suppose une conviction méthodique.

En effet, pour assuré que nous voulions être de la haute antiquité de nos textes, nous ne pouvons avec certitude en attribuer un seul au Bouddha : sur les 4.000 ou 5.000 pages octavo que donnera l'édition londonienne du canon pâli, il n'y en a peut-être pas 20 que l'on puisse, sur la foi d'un témoignage daté, faire remonter au delà d'Açoka, en 250 du *Nirvāṇa*. Il n'en va pas ici comme ailleurs, où les recherches littéraires, soutenues par une chronologie solide, par des biographies historiques,

demeurent, peuvent ou doivent demeurer, en bonne méthode, indépendantes du jugement que l'exégète porte sur les faits ou sur les doctrines : dans le Bouddhisme, la question d'authenticité est purement et simplement insoluble si on ne tient compte que des indices externes, à peine suffisants pour permettre cette humble conjecture que l'enseignement du Bouddha existe quelque part dans la masse stylisée du canon.

Notre seule ressource est d'y découvrir en effet une doctrine qui paraisse devoir être la doctrine du Bouddha, et cela pour des raisons que tout le monde ne jugera pas également décisives. Les documents scripturaires, en effet, sont loin d'être limpides : qu'on les accepte en bloc ou qu'on les trie, il est plus d'une manière de lire et de grouper les principes qui s'en dégagent, plus d'une manière aussi de montrer que ces principes sont illisibles et contradictoires. Aussi les savants, suivant qu'ils croient « comprendre » le canon, MM. Rhys Davids, Oldenberg ou E. Hardy, par exemple, ou qu'ils y relèvent des non-sens et des absurdités, tel M. Kern, ont conclu pour ou contre l'authenticité. Les livres disciplinaires donnent prise à la même controverse que les discours.

Le problème se présente donc dans des conditions défavorables, car il est impossible de

séparer la question d'authenticité et la question d'exégèse. Mais on voudra bien considérer que, si la recherche bouddhique ne peut se soumettre aux méthodes strictes et brevetées qui sont de mise dans des disciplines moins jeunes et mieux documentées, l'appréciation des minuties d'érudition est souvent aussi subjective que celle des doctrines et des faits généraux.

En résumé, les philosophoumènes et les préceptes disciplinaires du canon manquent d'originalité; ils sont faits de lieux communs de la spéculation et de l'ascétisme brahmaniques ; ils paraissent d'ailleurs contradictoires. Mais on peut y découvrir, croyons-nous, et sans artifice trop subtil, une manière très caractéristique d'envisager le problème du salut, une doctrine cohérente, ce qu'on peut appeler une « orthodoxie ». Cette expression paraîtra sans doute ambitieuse. Il faut reconnaître que les moines, si traditionalistes qu'ils fussent, ont toujours été très friands d'hétérodoxie, à telle enseigne que, d'après l'Abhidharmakoça, l'obstacle au salut est pour les laïcs dans la concupiscence, pour les religieux, dans la curiosité de l'esprit, dans la spéculation ou hérésie (*dṛṣṭi*). Mais, précisément, il y a dans les Écritures une « loi », un système pratique nettement défini, dont témoignent toutes les sectes, même

les Singhalais, les gens de Taprobane (dit l'Abhidharmakoça), dont s'écartent cependant toutes les scolastiques. On peut tenir pour vraisemblable que cette « loi » fut celle du fondateur.

A mon sens, le canon est l'expression surchargée, mais non méconnaissable, de l'enseignement primitif, et cet enseignement, qui est la doctrine profonde du canon, antérieure aux partis pris des diverses écoles, constitue un système cohérent. En d'autres termes, le dépôt traditionnel de la parole du Bouddha recèle, sous des développements littéraires ou dialectiques tardifs, une pensée sûre d'elle-même en dépit de flottements dont il est souvent possible d'indiquer les causes; et cette pensée, on s'en fera une conception à peu près exacte en liant les idées maîtresses qui traversent l'ensemble de la littérature sacrée. Je crois enfin que nous ne chercherons pas à l'aveugle les idées maîtresses et le secret de leur combinaison, car des textes solennels formulent avec clarté une théorie originale, la théorie du « chemin du milieu », qui constitue le centre de gravité de la Bonne Loi.

Et si nous admettons que la doctrine bouddhique a rapidement achevé de se fixer, ce n'est pas en vertu des axiomes bien connus « qu'il faut abriter la recherche dans une tradition respec-

table malgré ses lacunes ou ses fantaisies », qu'on ne voit ni pourquoi les premiers disciples n'auraient pas fixé l'enseignement du Maître, ni comment cet enseignement se serait perdu; ce n'est pas non plus pour les raisons à proprement parler critiques, cet ensemble d'indices qui autorisent certaine confiance mais ne justifient aucune conclusion; c'est surtout parce que, nous attribuant le droit de chercher dans le canon un système, nous croyons y découvrir ce système. Or si le Bouddhisme est vraiment intelligible et cohérent, il est sans doute une création individuelle, l'œuvre du Bouddha[1].

II

Doctrines du Canon

En fait, la plus spécieuse des raisons qui portent plusieurs indianistes à nier plus ou moins catégoriquement l'authenticité des documents scripturaires, c'est la nature irrationnelle de la dogmatique qu'ils sont censés contenir. De l'avis presque général, les philosophoumènes

1. Nous l'avons dit, mais il faut le répéter, si nous découvrons dans le canon une pensée logique, c'est parce que nous nous donnons quelque peine à l'y chercher; il est aussi très certain, à parler net, que la cohérence de la doctrine ne permet pas de conclure à son authenticité. Mais il me paraît difficile, étant donnés l'originalité du « chemin du milieu » et le tempérament de la secte, de se soustraire à cette conclusion.

moraux et métaphysiques sont dépourvus d'originalité; pris isolément, ils sont simplement hindous; groupés dans le *credo* bouddhique, ils apparaissent comme inconciliables.

Voici, en effet, comment on résume d'habitude la dogmatique du canon : tout homme, toute créature animée, — car la métempsychose bouddhique, à la différence de celle des Jaïnas, exclut les pierres et les arbres, — porte dans une vie à venir la peine de ses méfaits ou reçoit la récompense de ses bonnes actions; les êtres transmigrent depuis l'origine du sommet des paradis aux abîmes infernaux. Cependant il n'existe ni âme ni principe permanent quelconque susceptible de transmigrer : les « ego » ne sont que des tas d'éléments instables et sans substantialité : corps, sensations, idées, pensées, volitions. Cependant la mort n'est pas le terme de l'existence : pour échapper à la transmigration, il faut suivre la voie sainte frayée par le Bouddha et renoncer au désir qui produit nécessairement la renaissance. Seul le saint, le « délivré du désir » (*arhat*, *vītarāga*), peut dire en mourant : « J'ai fait ce que j'avais à faire; j'ai pratiqué le renoncement; cette existence est la dernière », et il entre dans le *nirvāṇa*.

Le maître des bouddhistes a-t-il pu enseigner, en même temps que la rétribution des actes

moraux, — c'est le premier point de la doctrine des Discours, — l'universelle impermanence et la non-substantialité de ce qu'on appelle le moi, — c'est une théorie aussi bien établie scripturairement que la première? La solution qui rencontra et obtient encore la faveur de plusieurs historiens du Bouddhisme, et non des moindres, à savoir que Çâkyamuni nie l'existence du moi et la transmigration proprement dite, la vie future d'une âme ou de quelque chose, mais qu'il admet la « transmission des actes », la formation, à la mort d'un criminel, d'un damné qui hérite de la responsabilité des crimes, — cette solution vaut-elle la peine qu'on s'y arrête? Je craindrais, par respect pour M. Rhys Davids, pour M. Oldenberg, pour tous mes confrères, sauf de rares exceptions, d'en parler trop légèrement. Mais si vraiment elle est enseignée dans le canon, ce qui est douteux à mon sens, peut-elle être autre chose qu'un artifice scolastique? Le Bouddha aurait, niant le moi, établi la moralité sur le souci d'éviter au futur représentant de nos actes la peine de nos péchés? Il aurait décidé ses nombreux disciples à suivre sa religion, à conquérir le *nirvâṇa*, pour épargner la souffrance d'exister à de fantomatiques créatures de l'avenir?

En fait, nier le moi, c'est nier la rétribution des actes et la transmigration. La mort sera

le *nirvāṇa*, c'est-à-dire la non-renaissance. Or nos textes, qui nient le moi, affirment que le *nirvāṇa* est difficile à conquérir. Çākyamuni est très fier d'y entrer au terme de sa présente vie; et, pour les simples mortels, c'est très beau d'être un *srota-āpanna*, un « entré dans le courant de la délivrance », c'est-à-dire de n'avoir plus que sept existences à traverser avant le « néant ». Car le *nirvāṇa*, dit-on, ne peut être que le néant, puisque, dans le moi, il n'y a rien de permanent. — N'avons-nous pas ici un amas de contradictions et d'absurdités? Si déraisonnable qu'on puisse supposer le Bouddha, il ne faut pas aller trop loin dans cet ordre de conjectures. Donc la dogmatique n'est pas l'œuvre du fondateur, mais le produit d'un travail plus ou moins heureux, surtout moins heureux, d'emprunt et d'adaptation; un ensemble de vues juxtaposées au hasard et revêtues de l'étrange logomachie propre aux bouddhistes. Comme toute secte, dira-t-on, la communauté des fils de Çākya s'est fait une métaphysique dont le Maître est bien innocent, et cette métaphysique est absurde parce que les moines ont été, de tout temps, des bonzes[1].

1. Peut-être me pardonnera-t-on, malgré l'irrévérence grande, d'évoquer une des histoires pittoresques du Vinaya. Certain moine avait la fâcheuse habitude de ruminer : grand scandale, car on pouvait croire qu'il mangeait en dehors du temps fixé pour le repas. Le Bouddha, consulté, répondit à peu près : « Ce moine est un

Prenons-y garde cependant. Si solide qu'il paraisse, ce raisonnement tend à nier le fai même qu'on affirme, à savoir la superposition dans les mêmes esprits, de thèses contradictoires. Il ne fournit pas la solution du problème. Si Çākyamuni n'en est pas responsable, on demandera comment cette dogmatique incohérente s'est constituée.

***

Mais la question première est de savoir si les contradictions ont la portée qu'elles paraissent avoir ; si la foi du canon, dont la métempsychose déterminée par les actes, et la non-substantialité du moi sont les articles cardinaux, comporte en même temps la négation du moi et le *nirvāṇa*-néant. Ce serait, à notre avis, commettre une erreur que de s'arrêter à cette conclusion trop logique, trop limpide, mal conciliable avec les textes.

On l'évitera aisément et sans artifice subtil en examinant la définition que, d'après l'Écriture, le Bouddha lui-même a donnée du but et du caractère de sa loi.

Comme cela lui arrive souvent, c'est par une comparaison ingénieuse qu'il s'en est le plus

ruminant, parce qu'il a été un animal ruminant dans sa dernière existence. Qu'il rumine ! Mais à vous autres je défends de remâcher vos aliments. » — En fait, les trois quarts du canon sont du rabâchage.

clairement expliqué. — Un jour, lisons-nous, le Bienheureux séjournait à Kosambi dans le Bois de *sinsapās* (une manière de palissandre)[1]. Il prit dans sa main quelques feuilles de *sinsapā* et dit aux moines : « Qu'en pensez-vous ? qu'est-ce qui est le plus, ces quelques feuilles que je tiens dans ma main ou toutes les feuilles qui sont dans le bois ?» — « Ces quelques feuilles, ô Maître, que le Bienheureux tient en main, sont peu, et bien plus sont toutes les feuilles du bois. » — « De même, ô moines, cela est bien davantage, que j'ai découvert et ne vous ai pas expliqué, que le très peu que je vous ai expliqué. Et pourquoi ne vous l'ai-je pas expliqué ? Parce que cela n'apporte aucun profit, ne sert pas au renoncement, ne conduit ni au dégoût [du monde], ni au détachement, ni à la destruction [de la passion], ni à la paix, ni au savoir, ni à l'illumination, ni au *nirvāṇa* : aussi ne vous l'ai-je pas expliqué. Que vous ai-je donc expliqué ? La douleur, l'origine de la douleur, le chemin de l'abolition de la douleur, voilà ce que je vous ai expliqué. Et pourquoi ? parce que cela est utile, parce que cela mène au *nirvāṇa*[2]. »

1. Exactement Dalbergia Sissoa.

2. Saṃyutta, v, p. 437. — Oldenberg-Foucher, p. 202. — Milinda, p. 413. — D'ailleurs le Bouddha a enseigné tout ce qui est utile ; il se vante de ne pas faire comme les maîtres qui, ayant les mains pleines de vérités, refusent de les donner (*ācāryamuṣṭi*) ; voir Dīgha, II, p. 100.

Le Bouddhisme se présente comme un chemin, et le seul chemin, de la délivrance de la douleur ; il veut n'être que cela, une discipline toute pratique, et non point une *dṛṣṭi*, une « vue », une théorie ou une spéculation, un *mata*, une « doxie » ou une opinion[1]. « Je n'ai pas de spéculation », répète le Bouddha. « Le premier devoir du moine est la concorde, la non-discussion. » Quiconque a une opinion rencontre des gens d'opinion différente. Chacun croit avoir raison; chacun croit que les autres ont tort. Tout cela est mauvais. — Le Maître ne promet à ses disciples aucune révélation métaphysique. Il enseigne qu'il faut « abandonner, quitter, rejeter une opinion sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre[2] ». — « Va, moine, la doctrine du salut est bien expliquée [puisque j'ai expliqué la douleur, sa cause et sa destruction] ; pratique le renoncement et mets un terme à la souffrance. » C'est en ces termes que Çākyamuni donne aux premiers convertis l'ordination monastique, et c'est là le résumé de la Bonne Loi.

A vrai dire, aucun système indien ne se

1. Je sais fort bien que *dṛṣṭi* signifie « mauvaise spéculation » (savoir *mithyādṛṣṭi*, *antagrāhadṛṣṭi*, *satkāyadṛṣṭi*) et qu'il y a une *samyagdṛṣṭi* « spéculation correcte » laquelle n'est pas une *dṛṣṭi*. Mais la *samyagdṛṣṭi* est *kuçalā*, porte des fruits de bonheur, et par conséquent ne conduit pas au *nirvāṇa*.

2. Burnouf, *Introduction*, p. 458. A comparer le Suttanipāta.

présente comme une pure théorie spéculative : tous ont pour but la délivrance de la douleur, c'est-à-dire de la transmigration. D'autre part, à notre point de vue, les théorèmes bouddhiques de la douleur, de sa cause et de sa fin, sont gros de métaphysique. Mais la différence entre Çākyamuni et ses devanciers ou ses successeurs, n'en est pas moins essentielle : il écarte, en effet, toute « gnose », toute théorie sur l'être. Tandis que les brahmanes et les bouddhistes de l'école croient nécessaire la connaissance de la chose en soi, il se contente de l'explication prochaine, à son avis expérimentale, de la réalité sensible : la douleur, c'est l'existence, toute existence, quelle qu'elle soit, au cours des transmigrations ; elle provient du désir : en d'autres termes, le désir la continue et la renouvelle ; elle est abolie, c'est-à-dire arrêtée dans son renouvellement, par l'élimination du désir, par la conduite sainte ou le renoncement, *brahma carya*.

Le Bouddha n'en veut pas davantage pour établir sa thérapeutique morale : l'acte imputable et la métempsychose conditionnée par l'acte, la suppression du désir ou renoncement aboutissant au *nirvāṇa*. — Or ce ne sont pas là des dogmes proprement dits, mais des vérités que le « monde », étranger à toute philosophie, considère, ou doit considérer, comme prouvées ou

évidentes. Aussi le Bouddha se vante-t-il avec insistance de faire exclusivement appel au bon sens et d'admettre tout ce qui est admis par le « monde », nous dirions par les honnêtes gens : « Ce que le monde admet, je l'admets ; ce que le monde n'admet pas, je ne l'admets pas. Je ne suis pas en contradiction avec le monde ; mais, ajoute-t-il, le monde est en contradiction avec moi[1] », et cela sans doute, pouvons-nous dire, parce que le monde n'est pas d'accord avec soi-même.

Le monde, en effet, croit au bien et au mal : « Pour savoir ce qui est bien et ce qui est mal, les livres ne sont pas nécessaires : les Caṇḍālas même, les Paryas sont bien renseignés[2]. » Le monde croit à la survie, à des existences à venir béatifiques pour les bons, douloureuses pour les méchants ; mais tantôt il s'arrête à la « fausse doctrine », c'est-à-dire à l'opinion que la vie finit à la mort, tantôt il se repaît de vaines imaginations sur l'efficacité des lustrations, des rits sacrificiels, des pénitences (*çīlavrataparāmarça*). Le monde sait que la vieillesse et la mort sont le lot de tout ce qui naît, mais il s'attache follement aux biens d'ici-bas, méprisant la vertu, le seul ami qui nous accompagne outre-tombe, et « mortels, nous vivons comme si nous ne

1. Samyutta, III, p. 138 et sources citées J. As., 1902, II, p. 256.
2. Proverbe cité par Kumārila, Tantravārttika.

devions pas mourir ». Le monde croit à un séjour définitif de paix et de rafraîchissement, au *nirvāṇa*, mais il s'en forme des idées inexactes, soit qu'il le considère comme un paradis, soit qu'il imagine pour y parvenir des routes qui sont des impasses ou mènent à la perdition.

Pour autant que nous connaissions l'Inde prébouddhique, il semble en effet que la préoccupation des fins dernières, ou de la délivrance de la métempsychose, primât, dans certain milieu d'intellectuels et d'ascètes, toutes les autres. Jadis les chantres védiques espéraient revivre, par la grâce de Varuṇa, dans le monde des « pères » béatifiés, en la compagnie de Varuṇa et de Mitra, dans le royaume de Yama, « le premier mortel qui ait gravi les grandes pentes » et soit devenu immortel. Mais les brahmanes se sont détournés de cette simple et sublime conviction et ils s'efforcent de construire, par la vertu des consécrations liturgiques, pour eux-mêmes et pour leurs clients, des corps divins, formés des syllabes du Rig Veda, pétris avec les oblations, et dans lesquels on jouira des mondes supérieurs. Ou bien, adorant le « Maître des générations », la formule sainte transformée en être primordial, le *brahman*, ils croient que l'âme humaine n'est autre chose que le grand Être, et enseignent la réintégration du moi individuel et transitoire par la

connaissance de notre identité avec Dieu, par la concentration des pensées et des souffles vitaux vers le sommet du cœur où Dieu réside. A côté des brahmanes védisants, de nombreux théoriciens absorbés dans la même recherche du *nirvāṇa*, non-renaissance, « immortalité », comme disent les bouddhistes ainsi que tous les autres. Deux jeunes gens font un pacte : « Le premier qui aura trouvé l'immortalité le dira à son ami » ; ce furent deux des disciples les plus distingués de Çākyamuni. Et, par tous les chemins, on rencontre des hommes qui disent : « Je suis un *buddha* : je possède l'illumination, la vérité de salut ! » aveugles qui se font les guides d'autres aveugles. Soit qu'ils suivent la tradition du Veda, soit qu'ils se reposent sur leurs propres imaginations, tous ils se perdent dans leur cosmologie, leur métaphysique, leur psychologie opératoire, ou s'abrutissent par leurs pénitences saugrenues, faisant la vache ou la poule quand ils ne s'accrochent pas par les pieds aux branches des arbres. — Çākyamuni seul est vraiment *buddha*, illuminé ; seul, il pose bien le problème. Méprisant les conjectures transcendantes, il distingue parmi tant de notions contradictoires celles qui sont utiles, favorables au détachement et à la paix : ce sont des idées vulgairement admises ; il les purifie en signalant les erreurs qui les rendent ou nocives ou

inefficaces. D'après lui, pour parvenir au salut, il faut croire à la transmigration déterminée par la moralité des actes, cultiver un profond dégoût du plaisir, écarter toute idée sur la nature du moi et du *nirvāṇa*, renoncer à tout désir d'existence ou de non-existence. Telle est, dans sa substance, la doctrine du Maître.

***

La première vérité qu'il faille bien entendre, c'est la rétribution de l'acte (*karman*) moralement qualifiable, c'est-à-dire conscient et volontaire, dans des vies à venir, heureuses ou malheureuses, divines, humaines, animales ou démoniaques. A cette vérité s'oppose l'erreur grossière que les bouddhistes appellent la « vue fausse », la « mauvaise doctrine », l'hérésie par excellence (*mithyādṛṣṭi*). — Les plus vieilles sources, confirmées par les documents jaïnas et brahmaniques, signalent les « mécréants » ou « négateurs de l'autre vie » (*nāstikas*), qui eurent un chef illustre, contemporain et rival de Çākyamuni, Ajitakesakambali, le « Victorieux vêtu de cheveux ». Ils nient l'imputabilité de l'acte et la survie ; ils versent dans un matérialisme radical et conséquent : « Il n'y a pas d'aumône, de sacrifice, d'offrande », c'est-à-dire que l'aumône et les rits sont inefficaces. — « Ni les bonnes

ni les mauvaises actions ne portent de fruit. Ni ce monde ni l'autre monde n'existent. Il n'y a ni père, ni mère », c'est-à-dire que nous n'avons aucune obligation à l'égard de qui que ce soit. — « Il n'y a pas d'êtres qui apparaissent ici-bas par une naissance surnaturelle. Aucun religieux, aucun brahmane n'a découvert la vérité et ne peut affirmer de connaissance et perception personnelles les lois morales de ce monde et l'existence d'une autre vie. Quand l'homme, composé des quatre éléments, a fait son temps, la terre qui formait le corps retourne à la masse de la terre, l'eau qui l'humectait retourne à l'eau, le feu qui l'échauffait retourne au feu, le vent qui l'animait retourne au vent, les sens passent dans l'éther. Quatre hommes avec la bière, ce qui fait cinq, emportent le corps au lieu de crémation, en murmurant des prières. Mais les os blanchissent dans la flamme, et les offrandes des vivants périssent dans la cendre de leur bûcher... Fous et sages, quand le corps se dissout, sont anéantis, périssent à jamais, n'existent pas après la mort[1]. » — D'après les bouddhistes, la moralité est incompatible avec cette perversion de l'esprit qu'accompagnent nécessairement la convoitise et la haine. Les mécréants tranchent

1. Dîgha, I, p. 55; Burnouf, *Lotus*, p. 456; Warren, *Buddhism in translations*, p. 192. — Sur les mécréants, voir les travaux de Dahlmann et de L. Suali.

les « racines du mérite », c'est-à-dire la « non-convoitise », la « non-haine » et la « non-confusion » que tous les crimes imaginables laissent subsister quoique amoindries. Mais, précipités dans l'enfer et mangeant le « fruit des œuvres » qu'ils niaient imprudemment, ils seront délivrés de la « fausse doctrine », et tout espoir de salut n'est pas perdu, après quelques milliards de siècles, à la fin de la période cosmique (*kalpa*). Aussi bien, c'est la passion qui entraîne à nier la vie de l'au-delà. Les arguments dont se paient les incrédules, sont bons tout au plus, dit un texte du moyen âge, à convaincre une femme facile[1]. Les mécréants sont surtout des libertins, et, chose curieuse, le peu que nous connaissions de leur littérature confirme ce jugement des gens de bien : leur texte officiel semble être un recueil de strophes adressées à une belle qu'inquiètent les sophismes théologiques et qui a peur de l'enfer.

Les indianistes admettent volontiers que l'Inde entière, à l'exception des « mécréants », croyait à la doctrine de l'acte (*karman*) depuis le crépuscule des temps védiques et aux jours où le Bouddha parut. Je n'en suis pas tout à fait convaincu pour ma part. Il faut, quoi qu'il en soit, distinguer la croyance à la métempsychose, théorie dite « animiste » et qui faisait le fond

1. Madhyamakāvatāra, p. 209.

de la superstition des masses hindoues, et la philosophie religieuse qui reconnaît dans l'acte moral et rétribué le moteur et la norme des métempsychoses ; or je suis porté à penser que Çākyamuni a peut-être, dans une mesure plus large qu'on ne l'admet d'ordinaire, contribué à épurer et à fixer les idées sur ce point. Mais on ne se trompe pas en voyant dans le dogme de la transmigration et de l'acte, la pierre angulaire et la raison d'être de l'enseignement de Çākyamuni.—Nous savons que le Maître reconnut pour siens et admit sans noviciat les Jaṭilas, adorateurs du feu, « parce qu'ils croient à l'acte[1] ».

Plutôt qu'un dogme, c'est un axiome confirmé par le raisonnement. D'une part, en dehors du « fruit des œuvres », il n'est aucun moyen d'expliquer la diversité des conditions et des caractères : ce qu'on appelle vulgairement le destin, la volonté divine (*daiva*), n'est autre chose que l'œuvre accumulée des vies antérieures ; les dispositions morales, bonnes ou mauvaises, que nous apportons ici-bas, sont produites par des actes qui déjà ont été

1. Mahāvagga, i, 38, 11. — Cette information a été signalée d'abord par Minayeff (*Grammaire pâlie*, trad. Guyard, p. xxxviii) et relevée par Senart, *Légende*, p. 416 ; elle est importante par la relation qu'elle établit entre les bouddhistes et les « adorateurs d'Agni » (*aggika*). [Je ne suis pas sûr que Rockhill, *Life*, p. 140, qui confirme le Mahāvagga, en soit indépendant ; sources chinoises, Watters, Yuan Chwang, II, p. 35]. Dans Avadānaçataka, II, p. 111, Çākyamuni est « jaṭilapravrajitaparivāra ».

récompensés ou punis, au ciel ou en enfer, et qui par surcroît forment notre actuelle moralité. D'autre part, l'esprit n'est pas du même ordre que matière. Le sagace roi Pāyāsi peut s'amuser à disséquer les condamnés à mort pour chercher l'âme, à les emmurer pour que leur âme ne trouve pas d'issue, à pratiquer de savantes pesées du corps vivant et du cadavre pour déterminer le poids du principe vital; les mécréants peuvent soutenir que la pensée naît du mélange des éléments matériels comme la force enivrante de la fermentation du riz : ce sont là des enfantillages. Puisque rien ne se crée, il faut bien que l'être intelligent soit éternel. Sauf des cas très rares, la rencontre des parents est nécessaire à la conception ; mais celle-ci suppose toujours la présence d'un *gandharva*, être matériel mais subtil, qui vient d'animer un corps quelconque, divin ou animal, et cherche à se réincarner; quelquefois le principe qui transmigre est défini comme purement spirituel : « Si la pensée ne descendait pas dans le sein de la mère, ô Ânanda, l'embryon d'un mois ne s'organiserait pas en embryon d'un mois, ni celui de trois mois en embryon de trois mois », et le reste. Ainsi parle le Bouddha[1].

1. Dīgha, II, p. 63. — Aussi l'âge est-il calculé à partir de la conception, « à partir du moment où dans le sein maternel la première pensée s'est produite, la première connaissance manifestée » (Mahāvagga, i, 75).

La loi de la rétribution des actes dans une vie à venir est le fondement inébranlable de la « morale vulgaire », — nous verrons tout à l'heure le sens de cette expression. Les bons seront récompensés et les méchants punis, soit qu'il existe une grande puissance, la loi personnifiée, de laquelle on ne peut cacher ses péchés les dérobât-on à tout le monde[1], et un livre, semblable au registre des banquiers, où sont marquées toutes les dettes[2]; soit que le vent de leurs actes pousse les morts dans les enfers, dans les matrices animales, dans les cieux; soit enfin, et c'est la solution la plus orthodoxe, que la pensée, chargée de l'impression de ses désirs et de ses actes, déterminée par les objets qui l'occupent au moment de la mort[3], s'organise elle-même le corps et la destinée qu'exige la rétribution.

La loi de l'acte explique aussi le cosmos: sans qu'un organisateur du monde (Brahmā) y soit nécessaire, la masse des actes des créatures individuelles fait sortir l'univers du chaos après chaque destruction périodique. Le paon, être vivant, réincarnation d'une âme responsable, doit sa belle queue aux œuvres qu'il a jadis accomplies; le lotus, être inanimé et créé pour

1. Milinda, p. 207.
2. Madhyamakavṛtti, p. 317.
3. D'où la nécessité de purifier la pensée au moment de la mort. Majjhima, I, p. 26.

autrui, doit ses couleurs à la force collective et anonyme des actes[1]. Les paradis sont créés en faveur des êtres qui ont mérité de renaître dieux ; les enfers, froids ou chauds, pour punir les crimes auxquels ils sont appropriés. Si les bouddhistes n'admettent ni juge ni créateur, du moins reconnaissent-ils une justice infaillible et souveraine ; une justice merveilleusement informée et souple, bien qu'elle agisse mécaniquement. Il est curieux de noter que le repentir est absous, que l'orgueil est puni : « Celui qui, étant impur, reconnaît qu'il est impur, il fait effort pour être purifié, et il meurt avec une pensée pure. Celui qui, étant pur, reconnaît qu'il est pur et se complaît dans sa pureté, il se souille et meurt avec une pensée impure. » — A mon avis, c'est un abus que d'accuser les bouddhistes d'athéisme ; au moins ont-ils pris pleine conscience d'un des aspects du divin.

***

Le premier théorème du Bouddhisme, — renaissance en fonction du mérite, — n'est que l'interprétation morale et religieuse de la croyance populaire à la métempsychose ; le second, bien qu'il ait ses racines dans le plus profond de la psychologie hindoue, procède de

1. Madhyamakāvatāra, p. 190.

spéculations plus aristocratiques. Pour Çākya-muni, comme pour tous les docteurs de son temps, il est évident que l'existence, fût-ce l'existence béatifique et presque éternelle du grand dieu Brahmā, est mauvaise en soi : « Tout est douloureux. » C'est le premier aspect de la « noble vérité de la souffrance ». — Par souffrance, il faut entendre non seulement la souffrance à proprement parler, la « souffrance de la souffrance », la sensation désagréable, lot des hommes, des animaux et des diverses classes de damnés; mais encore la « souffrance de la transformation », la tristesse qui naît de la perspective de la douleur, qui gâte toutes nos joies et trouble la sérénité des dieux condamnés, eux aussi, à la transmigration; mais encore, et surtout, la « souffrance de l'impermanence », essentielle à toute existence par le fait même qu'elle est transitoire[1]. Ceci est le deuxième aspect de la vérité de la souffrance : « Tout est transitoire» et douloureux parce que transitoire : « ce qui est transitoire est douloureux », inséparable du troisième et du quatrième aspect : si tout est transitoire, c'est parce que « tout est non substantiel et vide ».

En formulant ces dogmes, le Bouddha ne fait

1. *Duḥkhaduḥkhatā*, *pariṇāma°*, *saṃskāra°*. — La distinction est plus nette dans la scolastique que dans le canon; voir Saṃyutta IV, p. 216.

qu'accentuer une manière de sentir et de penser souvent exprimée dans les Upaniṣads, traités védiques où furent compilés, pour l'édification des brahmanes retirés dans les bois, les entretiens des sages et des rois antiques, et qui ont résumé, une fois pour toutes, les aspirations de l'âme hindoue. Dès qu'une philosophie sortit des rêveries rituelles et cosmogoniques du Veda, une mentalité particulière se forma dans le cercle des brahmanes et des ascètes, mentalité dont la note caractéristique est le dégoût du périssable, le sentiment d'une contradiction essentielle entre le bonheur et l'impermanence, entre l'être et le devenir. D'où la négation de la réalité vraie du moi comme nous l'entendons, comme le désigne la psychologie rudimentaire de l'animisme et du Veda, *asu* et *manas*, substance vivante, pensante, personnelle. Tout l'effort des Upaniṣads et des systèmes brahmaniques tend à réaliser le bonheur absolu, et toujours les vues eschatologiques reposent sur la « sublimation » ou la suppression du moi et de la pensée consciente, car le moi et la pensée sont changeants, par conséquent douloureux, par conséquent vides de réalité vraie. Le *cogito ergo sum* est au nadir de l'horizon spéculatif des théosophes indiens. Plutôt renverseraient-ils les termes de la proposition occidentale : « Ce qui pense n'est certainement pas une chose en

soi », car la pensée est mobile comme la goutte d'eau sur la feuille de lotus ou sur le fer rouge, et l'être, par définition, est immuable. La pensée comme le corps, les noms comme les formes, ne sont que des accidents ou des illusions[1].

Les Sāṃkhyas, réalistes et dualistes, définissent les âmes comme des monades inconscientes, mais lumineuses, qui éclairent sans y prendre part les opérations intellectuelles, les sensations et les volitions. L'intelligence, la conscience de soi, les facultés de la vue ou de l'ouïe, etc. sont des « fourreaux » où s'enveloppe l'âme impassible, et ces fourreaux constituent un « corps subtil », organisme psychologique responsable, qui, suivant le mérite et le démérite, émigre dans les corps grossiers des diverses classes. Et d'après le Vedānta, philosophie traditionnelle de l'orthodoxie brahmanique, l'âme du monde, éternelle, unique, immuable, source d'intelligence mais non intelligente, heureuse en tant qu'elle est à l'abri de la souffrance, émet ou feint d'émettre ces mêmes corps subtils ; elle s'y incarne ou feint de s'y incarner. — Pour les partisans de l'âme unique

1. J'insiste ici sur les tendances monistes et agnostiques de la spéculation brahmanique, d'où le Bouddhisme est sorti. Mais on sait que, du Rig Veda à Rāmānuja, la pensée théiste s'y est fréquemment et éloquemment affirmée, comme aussi, ainsi qu'on le verra, dans certaines formes de Bouddhisme.

(brahman-ātman), comme pour les partisans des monades spirituelles *(puruṣa)*, la délivrance consiste dans la destruction de l'organisme actif et conscient : l'esprit entrera dans la sérénité que trouble la connaissance.

Quelle métaphysique le Bouddhisme a substituée à ces deux systèmes qui lui sont sans doute antérieurs, du moins dans leurs principes, nous aurons à nous le demander ; mais une chose est certaine : l'enseignement de Çākyamuni repose, comme les théosophies brahmaniques, sur la théorie ou plutôt sur l'intuition que le bonheur parfait est incompatible avec ce qu'on nomme existence, que tout ce qui « devient » est douloureux. Çākyamuni porte sur le « moi contingent » le même jugement que les brahmanes, mais il ignore délibérément la réalité immanente qu'ils postulent : « Tout est douloureux, transitoire, non substantiel. »

Cependant ce pessimisme nihilistique, né de l'aspiration au bonheur parfait, n'aboutit pas à une eschatologie pessimiste. Brahmanes et ascètes ont raison de chercher l'« immortalité », la délivrance de l'existence douloureuse, de la renaissance et de la « remort » : « Il y a, ô moines, un non-né, un non-devenu, un non-fait, un non-causé. S'il n'y avait pas un non-né, un non-devenu, un non-fait, un non-causé, il n'y aurait pas de refuge pour ce qui naît, devient, est

fait, est causé[1]. » Ce non-né, ce non-causé, immuable et exempt de douleur, c'est le *nirvāṇa ;* nos textes le définissent d'habitude dans des termes empruntés aux brahmanes et qui, chez ceux-ci, désignent non seulement la fin dernière, mais encore l'être suprême, transcendant et immanent.

***

Reste à expliquer le chemin du *nirvāṇa :* rien ne manque à la clarté de l'enseignement canonique. Le désir produit l'acte, qui produit la rétribution dans une vie à venir (deuxième noble vérité, dite « de la production de la douleur ») : ceux qui redoutent l'enfer et convoitent les joies célestes pourront, par la suppression des mauvais désirs, par l'aumône, la pénitence et les sacrifices, obtenir des paradis éphémères, — non cependant méprisables ; — mais, pour échapper à la transmigration, pour arriver à l'île du *nirvāṇa*, il faut éliminer la cause de la transmigration, c'est-à-dire le désir ou la « soif », il faut pratiquer ce que les bouddhistes appellent la « conduite pure » ou « de Brahma », c'est-à-dire l'absolu renoncement. Le saint qui est détaché du plaisir, de

1. Udāna, p. 80.

l'existence et de la non-existence, qui a rejeté le désir des jouissances sensibles, le désir de vivre, le désir de l'anéantissement, sera délivré de l'existence. Telle est la « noble vérité du chemin de la destruction de la douleur ».

Ici, comme ailleurs, Çākyamuni a eu des devanciers.

Yājñavalkya, un des sages les plus célèbres du vieux Brahmanisme, presque aussi intéressant que Çākyamuni et qui n'est pas sans avoir avec lui quelques traits communs ; — de même que le Bouddha, d'après une vieille tradition, est mort d'une indigestion de viande de porc, animal immonde; de même Yājñavalkya, parmi les casuistes qui prohibaient la viande de vache, animal sacré, répondait crûment : « J'en mange quand elle est tendre[1] »; — Yājñavalkya, disons-nous, a failli découvrir cette vérité que le salut appartient à « ceux qui ne désirent pas ». Il a défini le théorème dont le Bouddhisme a fait la deuxième « noble vérité », à savoir que la destinée des créatures est réglée par leurs désirs : « Celui qui fait le bien, dit-il, renaît bon; celui qui fait le mal, mauvais; tel le désir, tel le vouloir, telle l'œuvre, telle la destinée. » — « Mais celui qui ne désire pas, que devient-il ? » demande alors le vieux brahmane. Malheureusement, imbu des conceptions

1. Çatapathabrāhmaṇa, III, 1, 2, 21.

ontologiques, il confond l'absence de désir et le désir de l'existence sublime du moi identifié au *brahman*, et il répond : « Celui qui est sans désir, débarrassé du désir, dont le seul désir est son moi identique au Brahman, qui a obtenu son désir en se possédant soi-même, étant le Brahman va au Brahman. Lorsque tous les désirs du cœur sont rejetés, alors le mortel devient immortel et dès ce monde il obtient le Brahman[1]. »

Mais qui ne voit que désirer le *brahman*, ce n'est pas être exempt d'attachement? La pensée de Çâkyamuni est plus sobre, plus logique : elle prohibe tout désir, celui de la non-existence comme celui de l'existence. Ceci est la clef de voûte de l'édifice bouddhique, le principe auquel se ramène ou doit se ramener tout le reste.

C'est ainsi que Çâkyamuni épure et coordonne les notions dès longtemps familières à l'école[2]. Son enseignement se résume dans ces trois

1. Bṛhadâraṇyakopaniṣad, iv, 4, 6-9. — Deussen, *Phil. der Upanishad's*, 2e édit., p. 313, s'exprime là-dessus avec le puéril enthousiasme qu'on sait : « ... Worte, wie sie tiefer, wahrer, herrlicher nie aus Menschenmunde ergangen sind. »

2. « La spéculation bouddhique est si voisine de celle des Upanishads ! On peut même se demander si ce n'est pas dans cette ressemblance que doit être cherchée surtout la cause de l'hostilité qui paraît avoir divisé de bonne heure brâhmanes et bouddhistes. Les autres sectes étaient issues directement de cultes populaires : celle-ci semble avoir eu son origine dans les mêmes aspirations qui ont produit les Upanishads. Bhikshus et brâhmanes auraient été ainsi en quelque sorte des frères ennemis. » (Barth, *Bulletin*, 1889, 2, p. 20.) — Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 70.

thèses auxquelles les bouddhistes demeureront fidèles : fécondité des œuvres et transmigration, caractère impermanent et non substantiel de ce que le vulgaire appelle le moi, délivrance de la transmigration par l'absence du désir. C'est toute la Bonne Loi.

III

Le Chemin du milieu

Mais ici se posent les questions que nous formulions tout à l'heure et auxquelles il paraît difficile de se soustraire. Si le Bouddha admet l'existence d'un moi personnel, comment expliquer qu'il proclame l'impermanence, le vide, la non-substantialité, avec tant de solennité et d'énergie? Si vraiment il ne croit pas au « moi », quel est donc cet être qui transmigre poussé par le vent de ses actes? Ni le maître ni les disciples n'ont pu ignorer ces difficultés : comment furent-elles résolues? que faut-il penser du moi et du *nirvāṇa?*

La littérature canonique présente trois réponses entre lesquelles nous aurons à choisir : le « moi » n'est pas une « personne », mais seulement un tas de phénomènes psychologiques, et le *nirvāṇa* n'est que la fin de l'existence ; il y a une personne et un séjour immuable nommé *nir-*

vāṇa ; enfin, troisième réponse, les deux points de vue, le phénoménaliste-nihiliste, le personnaliste-éternaliste, sont également erronés, également incompatibles avec la vie religieuse, avec le chemin du *nirvāṇa :* la Bonne Loi est un « chemin du milieu » et se tient à distance de ces deux genres d'erreurs.

Nous examinerons d'abord le problème du moi, en commençant par la thèse phénoménaliste.

D'après le canon, ni les choses du monde extérieur, ni celles du monde de la conscience n'existent en soi comme telles : autrement, elles seraient immuables, persévérant dans leur nature propre ; or elles sont causées, composées et transitoires. — Ce que les hommes appellent « moi » ou lient de quelque façon à l'idée de moi, n'est ni le moi, ni relatif à un moi : corps, organes des sens, souffle vital, sensation agréable ou désagréable, perception, dispositions actives ou volontaires, intelligence ou faculté discursive. Comment cela ? « Si le corps était le moi, le corps ne pourrait être sujet à la maladie et l'on devrait pouvoir dire : Ainsi soit mon corps ! Ainsi ne soit pas mon corps ! » « De ce qui est impermanent, douloureux, sujet au changement, peut-on dire : Cela est mien, je suis cela, cela est mon moi[1] ? » — Jusqu'ici, cette

1. Oldenberg-Foucher, p. 209.

spéculation se meut visiblement sur le terrain du vieil ontologisme brahmanique, qui a reconnu, dès longtemps, la non-substantialité de tout ce qui est douloureux, différencié, individuel : mais sous l'apparence et l'individu, cet ontologisme découvrait et adorait le réel, l'absolu, le *brahman*. Pour le Bouddha, au contraire, si tout est transitoire, c'est sans doute parce que « tout est non substantiel et vide ».

Cette formule, à notre avis, est autre chose qu'une transcription hindoue du *vanitas vanitatum*. Sans doute, comme le remarque M. E. Senart, « à force de réprouver toute préoccupation égoïste, de refuser aux objets sensibles toute importance, de répéter qu'il faut les considérer, avec leur cortège de plaisir et de douleur, comme s'ils n'étaient pas, l'esprit, surtout l'esprit hindou, peut sans peine en arriver à nier toute existence objective[1] », et il y a quelque chose de cela, beaucoup de cela, dans le « tout est vide, non substantiel ». Mais la notion qui domine, c'est, à notre avis, la négation de la réalité comme la définissent les brahmanes, le *brahman*, principe éternel et immuable qui se manifeste dans le principe vital (*ātman*), dans la pensée, dans l'univers : « Il est encore moins déraisonnable de considérer le corps matériel comme le « moi », que d'appeler « moi »

1. *Origines bouddhiques*, p. 36.

l'esprit ou la pensée, car le corps subsiste parfois jusqu'à la centième année, tandis que ce qu'on nomme esprit, pensée ou connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit[1]. » Le Bouddha va plus loin; non seulement les cinq éléments, les *skandhas*, « épaules » ou « appuis », que distingue la psychologie de l'époque, matière, sensation, idées, intelligence et dispositions morales, ne sont ni le « moi », ni « du moi », mais encore, les textes paraissent formels, il n'y a rien en nous qui ne soit fait de ces cinq éléments : tout n'est que phénomènes transitoires produits par des phénomènes transitoires et formant une chaîne que le désir et l'action n'arrêtent pas de renouveler.

Ces vues phénoménalistes sont confirmées par le catalogue des vues erronées, — la croyance au moi (*satkāyadṛṣṭi*) est condamnée, sinon au même titre, du moins aussi expressément que l'hérésie proprement dite, le matérialisme; — et bien qu'elles n'aboutissent pas, dans le canon, à un système psychologique précis, elles sont développées dans des passages innombrables et donnent pour ainsi dire le ton à l'orthodoxie. M. Rhys Davids n'a pas craint d'écrire : « Le Bouddha admet la réalité des faits intellectuels ou émotifs, mais il se refuse expressément à les

1. Oldenberg-Foucher, p. 257.

ramener à un principe qui soit un. Cette position est si absolue, si fréquemment affirmée, si essentielle à l'intelligence du Bouddhisme primitif, qu'on ne peut la méconnaître sous peine d'erreur radicale; mais, en même temps, elle est si originale, si foncièrement opposée à ce qu'on entend d'ordinaire par croyance religieuse, que c'est une grande tentation de chercher un trou, un subterfuge, — *a loophole*, — par où introduire, de quelque façon que ce soit, dans un système religieux aussi répandu, la croyance à l'âme et à la vie future, à la vie future d'une âme, il s'entend, [car le Bouddha admet la survivance des actions, du « caractère »], — fût-ce une croyance ésotérique et dissimulée. Mais il n'y a pas de trou, et tous les efforts tentés pour en trouver un se sont heurtés à l'opposition tenace des textes canoniques et des textes extracanoniques[1]. »

Cependant, n'en déplaise à l'illustre écrivain que nous citons, la conception ésotérique, n'est-ce pas plutôt l'idée d'une vie future qui ne serait pas la vie future d'une âme ? En tout cas, on ne peut ignorer que la littérature vulgaire ou d'édification, et toute la littérature ascétique, supposent la croyance au « moi » comme tout le monde l'entend. Chaque fois que le Bouddha

1. *Dialogues of the Buddha*, p. 189, note; voir aussi pp. 81 et 87, et *American Lectures*.

raconte une histoire des temps passés, c'est pour expliquer quelque incident contemporain, et il ne manque pas d'identifier les personnages divins, humains ou animaux: « A cette époque, voici cinquante mille siècles, c'est moi qui étais le dieu Indra, le roi Mândhâtar, le sage lièvre. »

De même les événements anciens fournissent-ils l'explication adéquate du bonheur et du malheur, de la vertu ou de la perversité de chacun. Et quand le Maître parle des efforts qu'exige le salut, de la discipline étroite à laquelle doivent être soumis les organes des sens et la pensée, des méthodes de méditation, des saints qui rentrent en possession de leur personnalité après des extases séculaires, nul ne pourrait soupçonner la critique impitoyable à laquelle il soumet l'idée d'un moi permanent, résidant dans le cœur, témoin impitoyable, cocher qui tient en main les sens difficiles à dompter, cornac qui frappe de l'aiguillon l'éléphant en rut qu'est la pensée.

Mais, fait plus digne de remarque, nous possédons des textes nettement didactiques et aussi formels en faveur de la personnalité qu'on peut le souhaiter. Le plus célèbre est le « discours sur le porteur du fardeau[1] » : « Je vous enseignerai, ô moines, le fardeau, la prise du fardeau,

1. Burnouf, *Introduction*, p. 508.

le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau. Le fardeau, ce sont les cinq éléments, matière, sensation, concepts, intelligence discursive, volitions », — en d'autres termes, l'existence contingente; « la prise du fardeau, c'est la soif [ou désir] qui produit la renaissance; le dépôt du fardeau, c'est l'extinction de la soif; le porteur du fardeau, on peut l'appeler *pudgala* [c'est-à-dire personne]: c'est ce moine qui porte tel nom, qui est de telle caste et de telle *gens*, qui prend telle nourriture, qui a telle part de souffrance et de joie, qui vit tant d'années, qui demeure pour tel temps ». Dans notre langage, Çākyamuni entend désigner le principe qui ramène à l'unité la masse des faits physiologiques et moraux, qui demeure le même malgré le changement, malgré la vieillesse, comme disent les bouddhistes : « Qu'est-ce qui vieillit chez les mortels », demande-t-on au Bouddha, « qu'est-ce qui ne vieillit pas? » — « La matière ou le corps vieillit, [comme aussi les autres éléments du moi], mais le nom propre ne vieillit pas[1]. » Et la personne passe de vie en vie, assumant un nouveau fardeau : c'est à elle qu'appartiennent les œuvres qu'elle a accomplies, car le fruit de l'acte ne peut être ni vendu, ni acheté, ni transféré d'aucune manière : « Ânanda

1. Saṃyutta, I, p. 43; voir Oldenberg, *Buddhistische Studien*, p. 688. — Comparer Bṛhadāraṇyaka, iii, 2, 12.

a commis tel acte : qui, sinon lui, en mangera le fruit[1] ? »

L'embarras est grand de choisir entre la négation et l'affirmation de la « personne », celle-ci confirmée par le dogme de l'acte et de la métempsychose, celle-là en rapport étroit avec le dogme de l'impermanence appliqué à la psychologie ; mais, loin d'avoir à choisir entre ces deux hypothèses, ne devons-nous pas les rejeter toutes les deux? Le canon de l'école pâlie accorde en effet une place importante à une série de décrets épars dans les Discours, mi-doctrinaux, mi-pratiques, concernant les sujets dits prohibés, « à mettre de côté » ; toutes les autres sectes les ont aussi, nous le savons, soigneusement enregistrés.

Lorsque des questions d'ordre métaphysique sont posées au Bouddha, il enseigne qu'elles ne comportent aucune solution. « Peut-on dire que le *jīva*, l'être qui vit, l'âme, soit la même chose que le corps? peut-on dire qu'il en soit différent? » Qui admet soit la première, soit la seconde opinion, est hérétique. — « Peut-on dire que la sensation soit la même chose que l'être qui sent? peut-on dire qu'elle en soit distincte? » Ces deux opinions sont hérétiques. — « Celui qui, dans cette vie, accomplit un acte, est-il le même que celui qui, dans une existence à venir

1. Voir J. As. 1902, II, p. 256.

mangera le fruit de cet acte? » Non pas, car il n'y a pas d'être permanent qui transmigre. « Alors il en est différent? » Encore moins, car c'est bien le même Pūrṇa qui mérite et qui est récompensé : sinon, d'une part, l'acte périrait pour celui qui l'a accompli, de l'autre, un fruit naîtrait sans cause pour celui qui le mange. Double injustice, double impossibilité.

« Ma doctrine, dit le Bouddha, est un chemin d'entre-deux; j'évite les extrêmes; je ne dis pas que la sensation est distincte ou non distincte du sujet de la sensation; que l'être vivant est distinct ou non distinct du corps; que l'être demeure ou ne demeure pas identique d'existence en existence. J'enseigne la vraie loi de salut : la douleur des renaissances vient de l'acte, qui procède du désir, et le désir a pour cause l'ignorance des vérités de salut [1]. »

Sous quelque aspect que se présente le problème du moi, qu'il s'agisse des rapports de l'âme et du corps, de la sensation et de celui qui sent, de l'être qui meurt et de l'être que ses actes vont produire, le Bouddha condamne les deux opinions, la personnaliste comme la phénoménaliste. Est-ce à dire qu'il existe une opinion intermédiaire? Le Maître ne nous la fait pas connaître; il se contente de répudier les doctrines que le vulgaire peut entretenir sur ce sujet. Ce

1. Voir Saṃyutta, II, pp. 20, 23, 61, 76.

sujet est interdit. — De même Yājñavalkya avait répondu aux questions indiscrètes de sa femme : « Gārgī, n'en demande pas trop ! Prends garde que ta tête n'éclate. Il ne faut pas trop demander sur la divinité. Tu en demandes trop. Gārgī, n'en demande pas trop ! ! »

Aussi imprudents que Gārgī, nous nous demandions s'il existe dans ce complexe, sous ce complexe transitoire qu'on appelle le moi, quelque chose de permanent et de substantiel. Le canon hésite visiblement entre trois réponses : « non, le prétendu moi n'est qu'un agrégat d'éléments instables », « oui, il y a un être permanent, le *pudgala* ou la personne », « je condamne les deux opinions contradictoires, les deux extrêmes ; la question ne doit pas être posée ».

De ces trois réponses, au même titre scripturaires et, croyons-le, authentiques, laquelle exprime la pensée profonde du Maître ?

Nous pensons que c'est la troisième, la réponse dite « agnostique », malgré l'avis des nombreux indianistes qui considèrent la négation du moi comme la note essentielle de l'enseignement de Çākyamuni. On voit très bien comment s'est formée cette conviction presque générale : d'une part, les bouddhistes ont dénoncé la croyance au moi comme une erreur pernicieuse, — comme un obstacle à la suppres-

1. Bṛhadāraṇyakopaniṣad, iii, 6.

sion du désir, — et ils ont combattu l'ontologisme transcendant des brahmanes : ceux-ci, à leur tour, traitent les bouddhistes de mécréants, de négateurs de l'âme; d'autre part, entre les trois solutions que signalent les Écritures, les écoles ont fait un choix, et aucune d'elles ne s'est tenue à la ferme et moyenne position que le Bouddha avait, pensons-nous, adoptée. Les unes ont été « personnalistes », mais nous ne les connaissons que par la controverse des autres écoles, décidément « phénoménalistes ». C'est à celles-ci qu'appartiennent, non seulement nos rédactions du canon, mais encore toute la littérature exégétique tant en sanscrit qu'en pâli. L'opinion européenne a donc été, très naturellement, le reflet de l'opinion des écoles bouddhiques les mieux connues, dont on peut croire qu'elles ont méconnu la pensée du Maître sur un point particulièrement délicat. Il était difficile de retenir le raisonnement sur le penchant et d'éviter les deux extrêmes : « il y a un moi », « il n'y a pas de moi »; il était aisé d'expliquer l'Écriture quel que fut l'extrême qu'on adoptât. Pour les négateurs du moi, les déclarations scripturaires favorables au moi sont « exotériques »; pour les personnalistes, le Maître n'a nié le moi que pour dégoûter les hommes du désir et de l'égoïsme.

Mais la troisième réponse : « s'il existe un

moi, vous n'en saurez rien », rend mieux compte des textes divergents et fournit une conception plus intéressante du Bouddhisme primitif. Si on veut que l'enseignement de Çākyamuni ait vraiment été un « chemin du milieu », il faut admettre que le Maître a écarté, comme il s'en vante, tout ce qui n'est pas utile au salut, qu'il a « réservé » la question de la personne, et que, s'il a répondu souvent, « non », parfois et comme de mauvaise grâce, « oui », c'est pour des raisons d'opportunité.

***

Heureusement, pour aboutir à une conclusion solide, nous n'avons qu'à examiner l'attitude observée par le Bouddha dans la question du *nirvāṇa*. — Cette question, de toute évidence, est logiquement commandée par celle du « moi ». S'il n'existe rien dans l'homme qui soit permanent, le *nirvāṇa* ne peut être que néant, « non-existence », puisqu'il consiste dans la dissociation du « corps subtil », du complexe vivace des idées et des actes. S'il existe une personne, un *pudgala*, porteur du fardeau, tel le *puruṣa* des Sāṃkhyas, le *nirvāṇa*, analogue à l'« isolement » des Sāṃkhyas, sera « existence », l'état du porteur qui, « ayant déposé le lourd fardeau, n'a pas assumé un nouveau

fardeau ». Enfin, la question de la « personne » ne peut être réservée sans que celle du *nirvāṇa* le soit aussi, et réciproquement.

Sans doute, la chose va de soi, la phraséologie « nirvânique » n'est pas limpide et les érudits ne sont pas d'accord. Quelques-uns, au premier rang Max Müller et aussi Foucaux, se refusèrent à croire que le Bouddha ait pu prêcher l'anéantissement comme but suprême de la vie religieuse. Ignorant ou négligeant des arguments plus solides, ils s'en tinrent à des considérations *a priori* nécessairement contestables. Comment deviner, en effet, où s'arrêtent en métaphysique, en morale et en eschatologie, les exigences des penseurs indiens du v^e^ ou du vi^e^ siècle avant notre ère? Il arrive que nos contemporains nous étonnent! — D'autres savants ont pensé que le *nirvāṇa* est le néant : cette manière de voir paraît justifiée par des témoignages directs; en fait, elle repose sur une déduction dont la logique semble un peu trop rigide : puisque rien n'existe, excepté la pensée et les éléments transitoires du « moi », il faut bien que le *nirvāṇa* soit non-existence. On en était là lorsque M. Oldenberg eut la bonne fortune et le grand mérite de découvrir la solution du problème, — la solution, osons-nous dire, car rien ne manque à la clarté des textes qui la proclament et aucun document ne la contredit en termes

propres. Comme nous avons vu, la croyance au « moi » est fréquemment dénoncée comme dangereuse, et le canon contient, au moins en germe, une psychologie qui permettra de se passer d'âme[1]. En ce qui regarde le *nirvāṇa*, au contraire, il n'y a de témoignages directs et explicites que ceux dont on va lire le spécimen le plus probant.

Le révérend Mālunkyaputta, un jour qu'il méditait dans la solitude, se prit à penser : « Il y a des questions que le Bienheureux n'explique pas, qu'il réserve, qu'il rejette. Il ne m'explique pas si le monde est éternel ou non éternel, fini ou infini; si l'âme et le corps sont identiques ou différents; si le *nirvāṇa* est existence, non-existence, existence plus non-existence, ni existence ni non-existence. Cela ne me plaît pas; cela ne me paraît pas juste. Je vais aller le trouver : s'il répond en quelque sens que ce soit, je continuerai à pratiquer le renoncement sous la loi du Bienheureux; s'il refuse de répondre, j'abandonne ses ordonnances et retourne à la vie séculière. » Là-dessus Mālunkyaputta se rend auprès du Bouddha et le somme de s'expliquer : « Que le Bienheureux parle en homme sincère : qu'il réponde s'il le peut; ou, s'il ignore, qu'il le dise. »

Le Bouddha, qui est l'Omniscient et le Véri-

1. Voir ci-dessous, p. 178.

dique, ne déclare pas « qu'il ne connaît pas cela, qu'il ne voit pas cela ». Jamais, sur ses lèvres, un aveu d'ignorance ou d'hésitation. Mais s'il ne dit pas : « Je n'en sais rien ; je ne sais si j'existerai ou n'existerai pas dans le *nirvāṇa* », il répond nettement : « Vous n'en saurez rien ».

« T'ai-je jamais dit, ô Mālunkyaputta : sois mon disciple et je t'expliquerai ces mystères? ou m'as-tu posé cette condition avant d'accepter ma loi ? » — « Non, Seigneur. » — « Qui donc es-tu, homme de folie, pour m'accuser? Celui qui dira : je ne pratique pas le renoncement sous la loi du Bienheureux avant qu'il ne m'ait expliqué si le monde est éternel,... si le *nirvāṇa* est existence ; cela ne lui sera pas expliqué, ô Mālunkyaputta, et cet homme mourra. De même, un homme a été blessé d'une flèche ; sur-le-champ ses amis ont fait venir un médecin ; et voici que le malade ne veut pas qu'on retire le trait empoisonné si on ne lui explique la caste, le nom, la *gens*, la taille, le teint, le village de celui qui l'a blessé, comment est fait l'arc et comment la flèche. Le malheureux n'arrivera pas à le savoir et il mourra... »

« Toutes ces hypothèses contradictoires, — le monde est éternel, non éternel ; l'âme et le corps sont identiques ou sont différents ; le saint existe dans le *nirvāṇa*, n'existe pas, existe à la fois et n'existe pas, se trouve dans un état

différent de l'existence et de la non-existence, — toutes ces hypothèses sont mauvaises : elles sont incompatibles avec le renoncement qui mène au salut. A quelque parti qu'on s'arrête, à l'éternalisme ou à l'anéantissement, au personnalisme ou au phénoménalisme, on n'évitera pas la naissance, — c'est-à-dire la renaissance, — la vieillesse et toutes les peines qui l'accompagnent suivies d'une nouvelle mort. Mais moi, j'enseigne comment on peut, dès cette vie même, s'assurer de ne plus renaître pour remourir. En effet, je m'abstiens de choisir parmi les hypothèses métaphysiques; je ne dis pas : « l'âme est différente du corps, l'âme est la même chose que le corps »; je ne dis pas : « le *nirvāṇa* est existence, non-existence » ; j'écarte ces opinions dont aucune n'est salutaire, conforme au renoncement, favorable au dégoût des choses sensibles, à la destruction des passions, à la paix, à l'intelligence, à l'illumination et au *nirvāṇa*. Ce que j'explique, c'est la douleur, sa cause, sa destruction, car cela est utile au salut. Et il faut que vous distinguiez ce que j'ai promulgué et ce que je me refuse à promulguer[1]. »

Ce texte ne nous apprend pas seulement que la question du moi et du *nirvāṇa* ne recevra

1. Majjhima, I, p. 426; Warren, *Buddhism*, p. 117; Oldenberg-Foucher, p. 273.

pas de réponse; il nous dit encore pourquoi toute réponse est nécessairement mauvaise.

Le renoncement, ou discipline intellectuelle et morale qui mène au *nirvāṇa*, est inconciliable avec l'opinion que l'âme est la même chose que le corps; il est inconciliable avec l'opinion contraire. Et pourquoi? Parce que, à tenir l'âme identique au corps, on tombe nécessairement dans la « vue fausse », dans la croyance à l'annihilation à la mort (*ucchedadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi*). Si, au contraire, on distingue l'âme du corps, on croira à la réalité et à la permanence du moi (*çāçvatadṛṣṭi*), on tombera dans l'hérésie du moi (*ātmadṛṣṭi, satkāyadṛṣṭi*). Or, aussi longtemps qu'il croit au moi, l'homme ne peut se soustraire à l'amour du plaisir, à la haine d'autrui, et, plus certainement encore, il ne peut pas ne pas aimer son moi, ne pas se préoccuper de son passé et de son avenir (*antagrāhadṛṣṭi*), ne pas désirer soit l'existence, soit l'anéantissement. Et s'il désire, il ne sera pas sauvé; car le salut, non-renaissance ou immortalité, est réalisé par l'élimination du désir. Il faut, outre la chasteté et l'abstinence, — ce qu'on appelle, à proprement parler, la « conduite de Brahma », gage d'immortalité d'après l'Upaniṣad[1], — le recueillement intérieur et, en dernière analyse, la suppression des idées et

1. Çatapathabrāhmaṇa, xi, 3, 3.

des intentions. Les brahmanes aussi considèrent la suppression, momentanée ou définitive, de l'activité de la pensée, comme le moyen ou la condition du salut, comme le salut même ou délivrance. Mais seul le Bouddha a vu, et très judicieusement, qu'on ne peut définir la délivrance, assigner au chemin de la délivrance un terme intelligible, sans arroser la liane du désir qu'il faut déraciner. Les saints parviendront à l'ineffable, au *nirvāṇa*, sans savoir ce que c'est que le *nirvāṇa* et précisément parce qu'ils ne le savent pas.

***

Mais, prenons-y garde, si les deux « théories extrêmes », phénoménalisme et anéantissement, personnalisme et *nirvāṇa* bienheureux, sont incompatibles avec la fin suprême de la discipline bouddhique, elles n'en sont pas moins l'une et l'autre nécessaires à l'obtention de cette fin et parties essentielles de cette discipline. Bien plus souvent qu'il ne les condamne, le Maître prend plaisir à mettre en valeur les services qu'elles rendent à la « bonne vie », au « bon effort », à la « bonne méditation ». Tour à tour, d'après ce principe qu'un Bouddha prêche à chacun ce qui est utile, il est personnaliste (*pudgalavādin*) ou phénoménaliste (*skandhavādin*). La

maladie du désir réclame en effet une méthode « allopathique », l'emploi combiné de ces deux poisons qui sont la croyance au moi et la négation du moi. Le « grand médecin » traite par le personnalisme les malheureux pécheurs qu'attendent les enfers, les simples dont l'ambition ne se peut hausser qu'aux jouissances paradisiaques. Mais ce remède n'a qu'une valeur provisoire : le sentiment de l'universelle impermanence est avant tout nécessaire aux candidats au *nirvāṇa*. Ne pas croire au moi, ou plutôt ne pas s'en préoccuper, c'est le chemin du renoncement et du salut.

De même en ce qui regarde le *nirvāṇa*, mais toujours par métaphores, nos textes illustrent les deux manières dont on peut, et dont il ne faut pas le concevoir. Tantôt la notion d'anéantissement domine, par exemple dans les nombreux passages où la délivrance est comparée « à l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint ». Le saint, semblable à une plante dont la semence a péri, ne laisse non plus de trace que l'oiseau dans l'air ; ni les dieux ni les hommes ne le verront désormais. Ailleurs et je crois plus fréquemment, le *nirvāṇa* est conçu comme le bonheur suprême ; l'autre rive, l'île, la destinée supérieure ; l'apaisement, le séjour d'apaisement ; le séjour où parvenus (les êtres) ne se désolent plus ; le séjour inébranlable ; le

séjour où l'on ne meurt ni ne naît, — *ubi nullus moritur quia nullus oritur*; — l'immortalité, le séjour d'immortalité. Ce sont là les termes mêmes qui, dans les Upaniṣads ou le Mahābhārata, désignent le *brahman* et le séjour du *brahman*[1]. La psychologie du canon, à compter les textes et à les peser, penche vers le phénoménalisme; l'eschatologie, dans l'ensemble, est étrangère ou hostile à l'idée d'anéantissement; mais, répétons-le, quand le Bouddha est sommé de s'expliquer, de dire s'il existe oui ou non un moi, si le *nirvāṇa* est existence ou non-existence, non seulement il refuse de révéler la vérité vraie, mais il renvoie dos à dos les partisans des deux « extrêmes » : ni les uns ni les autres n'ont part au *nirvāṇa*.

Qu'avons-nous besoin de définitions philosophiques? « Aveuglés par le désir, prétendrons-nous en savoir plus long que l'Omniscient? » Suivons le chemin qu'il a redécouvert après ses préhistoriques devanciers, les Bouddhas des siècles révolus. Evitons les erreurs qu'il nous signale : la confiance dans les rits et les vœux ascétiques, qui sont nocifs ou inefficaces; la

1. Le Père Dahlmann a collectionné les passages où le *nirvāṇa* paraît être regardé comme « existence » et « non-existence », dans *Nirvāṇa, Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus* (1896). — Voir Nettippakaraṇa, p. 55. — Il faut lire la note de M. Senart dans *Album Kern*; on y verra, par exemple, que la comparaison de la lampe qui s'éteint ne comporte pas la notion d'anéantissement, car elle est employée Mbh., XIV, 542, comme dans l'Upaniṣad.

croyance à l'anéantissement à la mort, mère de tous les crimes; la croyance à l'éternité du moi, inconciliable avec la bonne méditation. On ne peut bien vivre et bien méditer qu'en suivant une *via media* entre les écueils, entre les « couples d'extrêmes » qui guettent la spéculation, anéantissement, éternité, phénoménalisme, personnalisme; ou, pour reproduire une autre métaphore, bien jolie et bien hindoue, la tigresse porte ses petits dans la gueule en rapprochant assez les mâchoires pour qu'ils ne tombent pas, en ne les serrant pas assez pour les blesser : de même le Bouddha nie le moi afin que nous ne tombions pas dans l'hérésie « éternaliste », et il affirme la transmigration de peur que la mortelle hérésie de l'anéantissement ne nous broie sans remède[1]. Qui renoncera aux mauvais désirs s'il ne croit pas à une autre vie? qui renoncera à tout désir, s'il croit à la permanence, à la substantialité de son âme? On ne peut être sauvé que par la doctrine du vide, dela non-substance : « Lisez les Discours où elle est enseignée! » — Mais cette doctrine est semblable à un serpent : le charmeur saisit le serpent suivant les règles et s'enrichit de la gemme précieuse de sa crête ; le maladroit est blessé à mort.

Telle est, pensons-nous, la solution du

1. Voir J. As. 1902, II, p. 258.

problème : le Bouddha est un médecin, la Bonne Loi une thérapeutique.

Cependant, il faut le dire, on est frappé de l'analogie que l'enseignement de Çākyamuni présente ici avec un des aspects de la pensée des brahmanes. Le vieux Yājñavalkya disait : « Ceux qui s'attachent à l'erreur tombent dans des ténèbres épaisses; ceux qui s'attachent à la vérité tombent dans des ténèbres encore plus épaisses » : énigmatiques paroles qu'explique le contexte. A n'en pas douter, la vérité, pour Yājñavalkya, c'est l'identité de l'être individuel avec le *brahman*. Quiconque ignore cette doctrine ne peut prétendre au salut : jamais il n'obtiendra le retour au *brahman*. Mais ceux qui s'y attachent imprudemment courent grand risque de se perdre, car elle ne convient qu'aux saints.— Si le Bouddha ne s'était solennellement enfermé dans l'agnosticisme, on se hasarderait à supposer que son attitude fut exactement l'inverse de celle de Yājñavalkya. La vérité vraie, c'est qu'il n'existe pas de moi, que tout est vide; mais, pratiquement, nier le moi est une erreur plus nocive que de l'affirmer[1] : les partisans du moi n'arriveront pas au salut; mais les négateurs du moi coupent les « racines du mérite » et se damnent.

1. Voir Tātparyaṭīkā, p. 53 (et Col. Jacob, Second Handful, p. 42), Par crainte d'un scorpion, tomber dans la gueule d'un serpent ».

*
* *

Si nous dégageons une vue générale des observations qui précèdent, nous admirerons une doctrine vraiment « moyenne », qui étaye la loi morale et condamne la concupiscence, qui ouvre de lointains horizons mystiques mais décourage la fantaisie et l'orgueil des philosophes. Etant donné ce que l'on sait ou croit savoir du milieu dans lequel est né le Bouddhisme, milieu où le problème de la fin dernière passionnait « les mendiants et les têtes couronnées », où, en même temps que les rits et les ascétismes les plus saugrenus, la possession de la vérité en soi apparaissait comme la condition nécessaire de la délivrance, — étant données la manie dialectique dont la Communauté fut atteinte dès l'origine et la persévérance avec laquelle, dans les parties techniques du canon, elle a combattu ou ignoré toute notion de personne et de substance au profit du devenir impersonnel, — la position que le fondateur de l'organisme bouddhique paraît avoir prise est aussi originale qu'ingénieuse. Il ne croit pas à la gnose de ses rivaux, mais, quoique omniscient, il ne juge pas bon de nous communiquer la vérité : sa loi n'est pas un *darçana*, une explication du monde, mais un « chemin », « un véhicule de salut ».

une méthode « positiviste », étrangère au souci de la chose en soi, un « pragmatisme » qui subordonne toute idéologie aux exigences pratiques du renoncement, du « non-désir ».

Faut-il le remarquer, ce pragmatisme ne supporte pas l'examen. Je doute que le Bouddha ait lui-même comparé sa doctrine à un serpent : mais la métaphore est ancienne et elle est juste[1]. Les théorèmes de la transmigration et de la non-substantialité du moi psychologique emportent contradiction. Mais, et cette remarque, qui est de M. Kern, domine le débat, la Bonne Loi ne se présente pas à titre de système spéculatif, mais à titre de révélation et de discipline[2]. Comme telle, règle de foi, doctrine de salut, elle peut contenir des principes antinomiques.

S'il est permis d'emprunter des formules et des exemples à notre Occident, on dira que « transmigration » et « impermanence » sont, pour les bouddhistes, des vérités une fois connues et qu'il faut tenir, quelle peine ou quelle impossibilité qu'on ait à les entendre ensemble. Ces vérités ont pour garantie la parole du Bouddha, et des raisonnements fort bien déduits établissent qu'elles sont à la fois vraies et utiles. — De même nous croyons à la liberté humaine et à la toute-puissance divine et nous tranchons le nœud

1. Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 21, Madhyamakavṛtti, p. 249 et 497.
2. *Manual of Buddhism*, p. 50.

gordien, malgré les critiques de Leibnitz, avec Descartes et Bossuet : acte de foi qui est en même temps la suprême démarche de la raison.

Cette analogie entre les doctrines chrétienne et bouddhique dissimule, il est vrai, une différence essentielle. Il n'y a entre la liberté et la toute-puissance divine qu'une contrariété dite « antinomie apparente », appelée à se résoudre dans la connaissance intégrale. Aussi croyons-nous raisonnablement à l'une et à l'autre, bien qu'incapables de les concilier.

De même on peut tenir une *via media* entre l'*univoce* et l'*equivoce*, entre tous nos Charybde et Scylla. Au contraire il faut choisir entre la transmigration et l'acte, qui postulent une « personne », et l'impermanence qui nie la « personne ». Il n'y a pas de tiers parti.

Mais, et c'est là le trait de génie, le Bouddhisme est, de foi, ce tiers parti, ce chemin du milieu; il couronne ses prémisses contradictoires de déclarations agnostiques, point toujours sûres d'elles-mêmes, très explicites cependant. Et cela suffit pour que nous puissions, d'une part, défendre la doctrine canonique du grave soupçon d'incohérence, puisqu'elle pretend accorder les contradictoires dans une intuition supérieure de la méthode du salut : elle est bien réellement une « orthodoxie »; et, d'autre part, écarter cette hypothèse paradoxale que

l'organisateur de cette doctrine n'aurait rien inventé du tout. A-t-il forgé les éléments de son *credo*, acte et impermanence? C'est douteux; en tout cas, la synthèse est une création, et une création trop sage et trop originale pour en faire honneur à l'activité anonyme des moines dialecticiens. — Et nous croyons rencontrer ici l'argument le plus solide, et le moins attendu, en faveur de l'authenticité du canon qui contient cette doctrine unitaire, faite d'éléments appelés à se développer contradictoirement dans les écoles vers le nihilisme ou l'ontologisme idéaliste.

IV

Nirvāṇa-sur-terre

Nous avons essayé de mettre un peu d'ordre et de lumière dans la doctrine du canon et nous n'avons pas craint de deviner la pensée de Çākyamuni. Il faut maintenant insister sur l'obscurité des « théosophoumènes » bouddhiques, signaler plusieurs aspects du Bouddhisme que nous avons dû négliger jusqu'ici, et les hypothèses qu'ils ont inspirées aux historiens.

Ce serait une erreur de croire qu'à notre synthèse, charpente supposée mais vraisemblable du vieux Bouddhisme, aient pu correspondre des vues parfaitement conscientes et limpides.

Les Hindous, même les auteurs de traités scolastiques les plus remarquables par la force de la pensée, sont en quelque manière brouillés avec la logique, ou, du moins, leur logique n'est pas aussi exigeante que la nôtre. Ils poussent à fond quelque représentation du monde, du moi, de la sainteté; ils analysent, déduisent, et aboutissent à des thèses qui paraissent rigoureuses : nous avons le droit d'attribuer à telle école tel système précis. Mais en fait, pour chérir une théorie d'élection, le philosophe ne renonce pas à d'autres théories qui peuvent, à de certains moments, prendre le premier rang, et qui se surajoutent toujours, implicitement ou explicitement, au dogme officiel. Nul besoin de ramener à l'unité les concepts qui paraissent vrais ou utiles. Dans l'ordre religieux, le mélange et la superposition du panthéisme, du monothéisme et du paganisme, est de règle. Dans l'ordre de la dialectique, la rigueur des déductions ne doit pas donner le change : il ne faut pas y chercher une absolue sincérité; la fantaisie y occupe une large place, la mystique une plus grande encore. Aussi admettrons-nous, sans difficulté, que le maître des bouddhistes, philosophe et visionnaire, n'a pas toujours su au plus juste ce qu'il prétendait enseigner, ni comment se devaient entendre ses formules favorites : « Toute existence est douloureuse;

tout est vide ; je n'enseigne que la rétribution de l'acte ! » —Mais il est infiniment vraisemblable que les déclarations sur le « chemin du milieu » sont de lui. En les promulgant, il a rencontré la théorie qui s'accorde le plus heureusement avec les thèses disparates dont son esprit était encombré.

Il s'ensuit que nous pouvons attribuer à ces déclarations une importance capitale : elles dominent et expliquent tout le reste. La méprise serait de prêter à l'enseignement du Bouddha, et à la doctrine bouddhique en général, les aspects d'un système combiné pour satisfaire l'esprit. La signification de la Bonne Loi est par excellence pratique : à savoir que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, qu'il faut renoncer à la maison, revêtir la robe jaune, être sobre, continent et pacifique, remplir les devoirs d'un bon moine et, surtout, voir comme un néant tout l'univers. L'idéologie ne vient qu'en seconde ligne, ou plutôt en troisième, car ces ascètes si dégoûtés des plaisirs sensibles n'en prisent que davantage les ravissements des extases plus ou moins hypnotiques. Sans doute, les moines sont des intellectuels : beaucoup n'étaient pas nés pour penser, mais au moins le Bouddha veut qu'ils parlent, et c'est quelque chose[1]. De

1. Les moines qui font vœu de silence (Mahāvagga, IV, 1) ont surtout en vue de ne pas se disputer.

même qu'il réprouve les ascètes hérétiques qui font la poule ou la vache, qui s'accrochent aux branches des arbres par les pieds, etc., dans l'espoir d'arriver au salut, de même il condamne chez ses disciples la fâcheuse habitude de passer la saison des pluies, — époque de la vie conventuelle avant les pérégrinations de l'été, — dans un perpétuel silence. Ce n'est pas là, à son avis, une méthode de perfectionnement spirituel, mais plutôt d'abrutissement. Il faut s'entretenir de sujets édifiants; il faut parler de la Loi. Mais, visiblement, la spéculation n'est ici qu'un accessoire, un délassement aux exercices d'hypnose, à la méditation dite de l'impureté, consacrée aux aspects d'un cadavre en putréfaction, à celle de la bienveillance, dans laquelle on affirme son affection pour tous les êtres, à celle de l'espace vide. En un mot, les notions d'ordre rationnel ne sont qu'une partie du Bouddhisme[1]. — D'ailleurs, ces notions elles-mêmes ne sont pas des concepts où l'on puisse voir clair, helléniques ou latins, mais des théosophoumènes hindous, ambigus, mystérieux, susceptibles d'être en même temps compris dans les sens les plus différents, et qui, pour être compris de travers ou ne pas l'être du tout, n'en perdent pas nécessairement, tant s'en faut, leur valeur religieuse.

1. Voir p. 152.

Telle est l'idée maîtresse de la plupart des théosophies de l'Inde, l'idée de la délivrance ou du *nirvāṇa*, commune au Bouddhisme et au Brahmanisme.

« De même que la grande mer, ô moines, n'est pénétrée que d'une seule saveur, la saveur du sel, de même aussi, ô moines, cette doctrine et cette communauté ne sont pénétrées que d'une seule saveur, celle de la délivrance[1]. » — La délivrance est la raison d'être du Bouddhisme : si on se fait moine, c'est parce qu'on préfère la délivrance aux joies de ce monde et aux délices des paradis. Qu'est-ce donc que la délivrance ?

D'après Çākyamuni, le *nirvāṇa* n'est ni existence, ni non-existence, ni aucune combinaison imaginable de l'existence et de la non-existence. Nous nous en doutions bien un peu : le *nirvāṇa*, non-renaissance, délivrance des existences passagères et contingentes, souverain bien, est impensable et ineffable par définition. En général les bouddhistes, comme le Bouddha, ne veulent pas en savoir plus long. Pour la conscience religieuse, dès qu'elle a pris quelque expérience, le *nirvāṇa* est simplement le but suprême, la fin dernière très difficile à obtenir : afin d'en deviner et d'en aplanir les approches, les écoles, dès avant la rédaction

1. Oldenberg-Foucher, p. 202.

du canon et sans doute à l'imitation du Yoga brahmanisant, catégorisent les passions et les vertus, multiplient les étages de perfection, élèvent de véritables « escaliers spéculatifs ». Une noble vie spirituelle se nourrit de cette conception simpliste d'un idéal indéfinissable, idéal auquel nous chercherions vainement un substrat qui soit un concept à proprement parler. Tel quel, il satisfait et réunit tous les bouddhistes, tous les spéculatifs indiens, quelles que soient d'ailleurs leurs opinions métaphysiques, — théistes, panthéistes, athées et nihilistes.

Pour la conscience religieuse, avons-nous dit, le *nirvāṇa* est un idéal lointain, à tout le moins un idéal d'outre-tombe, puisqu'il est le séjour ou l'élément (*dhātu*) immortel et sans douleur. Et cela est vrai. Mais, de même que l'hindou ne se contente jamais d'un dieu personnel et ne peut pas s'en passer, de même le *nirvāṇa* impensable, en quoi les sages ont mis toute leur eschatologie, sans perdre de sa transcendance, descend dans la sphère des représentations sensibles et s'incarne dans le saint : l'homme délivré des passions (*vītarāga*) est virtuellement délivré de l'existence; il est entré dans le *nirvāṇa*; on l'appelle « délivré-vivant » (*jīvanmukta*). Cette conception, qui appartient comme celle du *nirvāṇa* de l'au-delà au vieux Brahmanisme, est très orthodoxe dans le Bouddhisme.

Le moine dont les passions sont éteintes est mûr pour le *nirvāṇa ;* il est certain de ne plus renaître; il peut dire en mourant, de mort volontaire ou par l'épuisement naturel de son lot de vie : « J'ai fait ce que j'avais à faire; j'ai pratiqué le renoncement ; cette existence est la dernière » ; il a conquis le *nirvāṇa* dès cette vie, à la différence des moines imparfaits qui n'obtiendront l'affranchissement des passions et la certitude de la non-renaissance que dans une existence à venir, sur cette terre ou, divinisés, dans les sphères supérieures. Et comme le mot *nirvāṇa*, c'est-à-dire apaisement, rafraîchissement[1], peut désigner soit l'apaisement des passions ou délivrance du désir, soit l'apaisement de la douleur ou délivrance de l'existence, on peut dire, par anticipation et aussi sans métaphore, non seulement que le saint (*arhat*) a conquis le *nirvṇa* dès ce monde, mais encore qu'il possède le *nirvāṇa* dans ce monde. De même Yājñavalkya enseigne que « celui qui ne désire plus, mortel, devient immortel et, dès ici-bas, obtient Brahma » : non pas que le saint soit transporté vivant dans le monde de l'éternité, mais parce qu'à la mort ses souffles vitaux ne chercheront plus à se réincarner.

Nous sommes fréquemment avertis que la sainteté, ou *nirvāṇa* dans ce monde, n'est que le

1. Voir Senart, *Album Kern*.

gage et l'avant-goût de l'immortalité, du vrai *nirvāṇa;* et encore que la sainteté,— suppression du désir de l'existence et de la non-existence, indifférence à la sensation mais non pas anesthésie, pratique désintéressée de la loi, — suppose un long apprentissage au cours de plusieurs vies et qu'elle est, de fait, irréalisable au commun des hommes. Mais, parfois, la spéculation mystique perd de vue le vrai *nirvāṇa* pour s'attacher à la notion de *nirvāṇa*-sur-terre, et elle ne manque pas d'altérer cette notion même en considérant le thaumaturge comme un saint, en réduisant la sainteté à quelques-unes de ses marques extérieures, tranquillité béate du sage égoïste, anesthésie physique et morale. Le Bouddha a condamné cette méprise grossière : si la sainteté, si la domination de soi-même et des sens consiste à ne pas sentir, à ne pas penser, les sourds, les aveugles et les idiots seront des saints[1]. Cependant le Bouddhisme porte le poids de ses prémisses pessimistes, de son horreur de l'action, de ses attaches payennes, et on voit des saints en effet dans des ascètes thaumaturges, praticiens des extases, dans des moines silencieux, dans de pauvres femmes dont je ne sais si elles sont sublimes ou idiotes. La littérature d'édification, — récits ha-

1. Majjhima, III, p. 498 ; voir Mme Rhys Davids, *Buddhism*, sept. 1903, p. 47.

giographiques, morceaux lyriques, hymnes des *theras* et des *therīs*, profès et professes de la Communauté, sortes de confessions ou de soliloques,—accuse le caractère trivial de cette courte théologie; mais, en même temps, elle nous surprend par la sincérité et l'allégresse des « délivrés-vivants » qui savourent délicieusement le *nirvāṇa*-sur-terre et la joie de ne plus renaître, sans plus. — Le saint, c'est le père de famille entré dans l'Ordre, et qui dit à son épouse : « Lors même que tu jetterais notre enfant aux chacals et aux chiens, tu ne me déciderais pas au retour, ô misérable, pour l'amour de l'enfant[1] », car, comme il est dit dans l'Upaniṣad, si on aime quelque chose ou quelqu'un, vaches, fils ou épouse, c'est pour le « soi », et dès que le « soi » est satisfait en lui-même, pourquoi aimer? — C'est une sainte que cette brahmine, désolée de la mort de six enfants, aussitôt que le Bouddha lui dit cette grande vérité : « Toute vie aboutit à la mort. » Elle possède la vraie sagesse, et la mort de son septième fils la laisse indifférente. Son mari s'étonne et, avec l'incohérence habituelle à nos personnages, il lui dit : « Pour sûr, tu es une ogresse et tu as dévoré tes autres enfants! » La bonne femme répond : « D'existence en existence de quoi ne faisons-nous pas notre nourriture? Comme

1. Oldenberg-Foucher, p. 149.

moi, ô brahmane, tu as mangé des milliers de fils et de petits-fils, et des myriades de cousins[1] ! » — Plus intéressante cette jeune mère qui ne sait pas ce que c'est que la mort et cherche un médecin pour ranimer son enfant froid et immobile. « Apporte-moi, lui dit le Bouddha, quelques grains de moutarde ; je guérirai ton enfant ; mais il faut qu'on te donne ces quelques grains de moutarde dans une maison où il ne soit mort personne. » Bientôt elle se rend compte, suivant l'expression du texte, que « les vivants sont peu nombreux et les morts sont beaucoup » ; elle comprend et accepte la loi éternelle de tous les vivants. Devenue nonne, un jour qu'elle vit s'éteindre et qu'elle vit rallumer les lampes du cloître, elle pensa : « Semblables à ces lampes sont toutes les créatures ; elles s'éteignent et se rallument d'existence en existence ; ceux-là seuls qui ont atteint le *nirvāṇa*, on ne les voit plus. » Du même coup elle obtint la sainteté[2].

On peut citer, par douzaines, des stances où l'orgueil de contempler du rivage l'agitation des mortels, le sentiment d'en avoir fini avec les existences et de goûter le bonheur de la

1. Therīgāthās, 314. La légende est racontée dans Abhidharmakoçavyākhyā.

2. Commentaire du Dhammapada ; Thiessen, *Die Legende von Kisā Gotamī* ; E. Hardy, *Buddhismus*, p. 124.

sainteté, l'emportent visiblement sur l'espoir d'un au-delà mystérieux :

« Celui dont les sens sont au repos, comme des chevaux bien domptés par celui qui les mène, celui qui a dépouillé tout idée de soi, qui est affranchi de toute souillure, les dieux mêmes lui portent envie. »

« En parfaite joie nous vivons, sans haine dans le monde de la haine; parmi les hommes pleins d'inimitié nous demeurons sans inimitié.

« En parfaite joie nous vivons, sains parmi les malades; parmi les hommes malades nous demeurons sans maladie.

« En parfaite joie nous vivons, calmes parmi les agités; parmi les hommes qui s'émeuvent nous demeurons sans émoi.

« En parfaite joie nous vivons, nous à qui rien n'appartient. La joie est notre nourriture comme aux dieux rayonnants. »

« Quand le moine demeure dans un endroit solitaire, quand sa pensée est apaisée, quand il contemple la Loi, il goûte une félicité plus qu'humaine[1]. »

Telles sont les pensées dont s'entretient le *bhikṣu*, lorsque, « ayant quêté le matin sa nourriture et pris son repas, il va dans la forêt se mettre sous un arbre, pour y méditer — ou y digérer — jusqu'au soir[2] ».

1. Oldenberg-Foucher, p. 218.
2. Barth, *Bulletin*, 1900, p. 28.

Ces récits et ces strophes donnent une idée très concrète de la vertu et du salut; ils révèlent, sous l'ingénieux agnosticisme de Çâkyamuni, sous les spéculations volontairement abstruses des littératures savantes, — paradis du « monde de la forme » et de la « non-forme », étapes de la sainteté, etc., — des notions beaucoup moins raffinées, plus humaines, plus terre à terre aussi, un Bouddhisme différent de celui dont nous avons parlé jusqu'ici : un utilitarisme égoïste qui résout le problème du bonheur par le farniente du cloître, le problème métaphysique par l'ignorance et le quiétisme. La science de salut consiste à savoir que nous devons mourir; la sainteté se résume dans le rien faire et la résignation; le *nirvāṇa* n'est que l'attente paisible et béate de la fin. Sans se préoccuper d'une félicité mystérieuse, sans la nier aussi, le « délivré-vivant » se réjouit tout uniment d'avoir conquis le repos, la certitude de la non-renaissance, après les effroyables fatigues de la transmigration.

Pour apprécier la vraisemblance historique et l'importance de ce Bouddhisme, il faut d'abord se dégager des préjugés européens. L'idée de métempsychose est trop étrangère à notre esprit pour que nous en pénétrions toute l'horreur : nous disons « renaissance », les

hindous disent « re-mort ». D'après la sagesse occidentale, la terre est une vallée de larmes; mais l'image bouddhique est plus forte : « Que pensez-vous, ô moines, qui soit plus, l'eau qui est dans les quatre océans ou les larmes que vous avez versées, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure de migration en migration, et que vous gémissiez, et que vous pleuriez, parce que vous aviez en partage ce que vous haïssiez et que vous n'aviez pas en partage ce que vous aimiez? » — La mère se lamente sur la mort de sa fille, et s'en va criant le nom chéri : « Jīvā! Jīvā! », c'est-à-dire « Vie » ; on lui dit : « De quelle Vie parles-tu? Quatre-vingt-quatre mille jeunes filles qui toutes s'appelaient Vie ont été brûlées à cette même place de crémation[1]! » — Partout la mort et la douleur; jamais un moment de répit : « Vous êtes-vous jamais trouvés soit un jour, soit une nuit, soit un demi-jour, soit une demi-nuit, entièrement heureux? » A cette question du Bouddha, ils répondirent « Non[2] ». Le sommeil sans rêve, que l'Upaniṣad considérait comme le bonheur parfait, est gâté par l'horreur de la veille.

La perspective de la renaissance ou de la « re-mort » est insupportable; on se sent

1. Oldenberg-Foucher, p. 213, 214.
2. Voir J. As. 1902, II, p. 248.

extrêmement las : « Long est le chemin pour celui qui est fatigué, longue la nuit pour celui qui veille. » — « De même, dit M. Oldenberg, que l'ardeur du soleil de l'Inde fait apparaître le repos à la fraîcheur de l'ombre comme le bien suprême, de même pour l'âme lassée, le repos, l'éternel repos est l'unique objet de ses désirs[1]. »

De fait, les hindous conçoivent souvent le plaisir comme la disparition de la souffrance, — au rebours des optimistes qui définirent le mal comme une privation. D'après les bouddhistes, les choses bonnes, — excepté le *nirvāṇa*, — ne sont pas bonnes en elles-mêmes, mais à titre de remède : la boisson est un bien parce qu'elle calme la soif, la nourriture parce qu'elle apaise la faim[2]. — Quand des villageois disent qu'ils ont un bon roi, est-ce à dire que le roi leur soit secourable? « Il est appelé « bon », dit notre texte, « parce que, pouvant faire du mal, il n'en fait pas[3] ». — De même en métaphysique. Le bouddhiste, souvent, aspire ou semble aspirer à la non-existence comme au bonheur suprême : il désire si vivement le repos, il se sent si certain de l'obtenir définitif en le goûtant dès aujourd'hui, que l'appétit du

1. Oldenberg-Foucher, p. 217.
2. Madhyamakāvatāra, p. 24.
3. Abhidharmakoçavyākhyā.

bien promis le dispense de toute enquête sur l'au-delà.

Nous sommes donc ici en présence d'une contradiction très grave car le sentiment religieux est en cause dans ce qu'il a de plus intime. Comment faut-il la résoudre? C'est ce qui nous reste à examiner. — M. Oldenberg a remarqué que la spéculation du Bouddhisme ne décrit que des fragments d'un cercle; compléter ce cercle, en trouver le centre nous est interdit[1]. On dirait peut-être plus exactement que les directions contrariées de la pensée et du sentiment bouddhiques fournissent des courbes complexes et accusent au moins deux foyers : le *nirvāṇa*, séjour mystérieux et de l'au-delà, le *nirvāṇa*, calme béat du saint ou fin des renaissances sans plus. L'aspiration au néant, la préoccupation exclusive du *nirvāṇa*-sur-terre qui en est le gage, occupent une place importante dans la psychologie de nos auteurs[2] : mais, à strictement parler, elles sont hérétiques; elles sont en contradiction avec ce principe fondamental que la délivrance appartient à ceux qui ne désirent pas. Il est défendu de souhaiter

1. Oldenberg-Foucher, p. 205.

2. Je dirai, si on m'y pousse un peu, une place prépondérante, en faisant toutefois bien des réserves sur la notion de néant. — Les Sûtras du Grand Véhicule, quand ils décrivent les doctrines du Petit Véhicule, établissent un rapport étroit entre la « domination de soi-même » (*ātmadama*), le « calme » (*çamatha*) et le parfait nirvāṇa (*parinirvāṇa*), Aṣṭasāhasrikā, p. 236.

l'anéantissement; il est défendu de désirer un bien d'ici-bas : « Qu'est-ce que le mal? c'est ce qui est fait en vue d'un bonheur de ce monde[1] »; il est défendu de se complaire dans la perfection morale et dans la paix. D'après un texte du Majjhima, les pieux solitaires souillent leur pensée quand ils constatent qu'ils sont purs[2], par conséquent aussi quand ils se réjouissent de « vivre sans inimitié dans ce monde plein de querelles », quand « ils goûtent, au pied d'un arbre, ou enfermés dans la chambre de méditation, ce bonheur auquel les dieux portent envie ». Bien plus, et en propres termes, Çākyamuni condamne les brahmanes et les religieux qui prétendent jouir du *nirvāṇa* d'ici-bas par la possession bienheureuse des mêmes extases qui sont louées et expliquées dans le canon[3].

Si donc il est arrivé aux bouddhistes de regarder en face l'idée d'anéantissement, — c'est probable, puisque Çākyamuni condamne cette idée comme hérétique, mais ce n'est pas certain, car elle est exprimée bien plus crûment dans les Upaniṣads que dans nos textes, — si surtout ils ont contemplé dans le *nirvāṇa* le grand bonheur de ne plus revivre, et choyé l'idéal du saint égoïste et béat, ce sont là seule-

1. Abhidharmakoçavyākhyā.
2. Majjhima, I, p. 26.
3. Dīgha, I, p. 36.

ment des aspects du Bouddhisme, des courbes qui décèlent un lieu d'attraction puissant peut-être, mais qui n'est pas le centre de l'enseignement dogmatique. Dans tous ces cerveaux, ne l'oublions pas, règne un brouillard opaque qui rétrécit le cercle de l'attention, qui empêche de voir plus d'une idée à la fois. Les conceptions hindoues sont trop inconsistantes pour que nous les entendions sinon par à peu près.

Avec une égale sincérité, nos poètes et nos docteurs envisagent le *nirvāṇa*, tantôt comme un séjour inébranlable de félicité, tantôt comme la cessation de la souffrance. — Mais quelles que soient les résonances de la parole du Bouddha, elle semble bien se ramener au pragmatisme que nous avons dit, riche en métaphysique, puisqu'elle a pour principes cardinaux la croyance à l'acte et à la transmigration, l'espoir d'un *nirvāṇa* ineffable réservé à ceux qui, sans désir aucun, sans le désir même du but, suivent le chemin et pratiquent les méditations ordonnées.

Mais telle n'est pas l'impression de savants éminents qui reconnaissent dans l'aspiration au néant et dans la théorie du *nirvāṇa*-sur-terre la pensée maîtresse de l'enseignement de Çākyamuni. Ils en tirent, par des déductions

rigoureuses, toute une dogmatique, une sorte de positivisme matérialiste.

Pour erronée et arbitraire que soit cette manière de voir, un juge impartial admettra qu'elle est séduisante, qu'elle a des points d'attache nombreux dans les Écritures, que même elle se prête à une sorte de démonstration. Il la rejettera néanmoins, parce que, vus dans l'ensemble, le Bouddhisme et le canon se refusent à l'explication proposée. — Cependant, à l'examiner, nous verrons croître notre sentiment de méfiance pour toutes les reconstructions théoriques, sans excepter la nôtre, et nous comprendrons mieux que le Bouddhisme est incompréhensible.

On ne peut nier,—il faudrait faire un tri parmi les textes et nous nous le sommes interdit en principe, — que Çākyamuni n'ait pas pris fort au sérieux ses déclarations d'universelle impermanence et de non-substantialité ; qu'il n'ait pas contesté l'existence d'un moi transcendant[1] ; qu'il n'ait pas défini le *nirvāṇa* comme la disparition de la pensée, telle une lampe qui s'éteint[2]. Dès lors, les affirmations canoniques : « Il y a un moi, il y a un séjour exempt de douleur », ne furent-elles pas inspirées par le

1. Voir par exemple Dīgha, I, p. 202.

2. Voir ci-dessus, p. 97, n. Rappelons que plusieurs savants définissent le *nirvāṇa*, « vollständiger Vernichtung, Zustand absoluter Vernichtung ».

souci de l'apostolat, n'eurent-elles pas pour but de rassurer les esprits timorés ? et les réserves agnostiques sont-elles autre chose qu'un voile dissimulant à peine un nihilisme très catégorique et conscient ?

Nous avons vu, d'autre part, qu'on peut chercher le fondement de la vie morale, spirituelle et religieuse du moine, dans le *nirvāṇa*-sur-terre, dans le détachement complet, félicité que les sources exaltent d'abondance mais qu'il faut connaître par expérience personnelle. Le salut est donc de ce côté-ci de la tombe. Et quelle n'est pas, à ce point de vue, l'importance du beau discours où le Bouddha dissipe les doutes du roi Ajātaçatru ! Ce roi, de mœurs plutôt sanguinaires, parricide et qui, certain jour, organisa en faveur de Devadatta le schismatique l'assassinat du Bouddha lui-même, paraît avoir eu médiocre souci de l'enfer, des paradis ou du *nirvāṇa*. En bon libre-penseur, la vie d'ascète ou de religieux lui semblait très déraisonnable. Il avait vainement interrogé tous les sages du temps : « Quels sont donc les avantages que procurent ici-bas l'état de religieux et l'affranchissement des passions ? » Personne n'avait su ou voulu satisfaire sa curiosité. Le Bouddha seul accepte le point de vue de son royal disciple, et, à notre gré, avec une trop tranquille liberté d'esprit : « Que la

religion soit utile pour l'au-delà, semble-t-il dire, c'est bien possible, mais nous n'en savons rien; ce qui est sûr, c'est qu'elle rend l'homme heureux ici-bas »; et sa démonstration, large, précise, familière, où les avantages matériels et sociaux du moine ne sont pas oubliés, constitue un document du premier ordre. On peut la résumer en ces termes : la vie est mauvaise ; la seule manière d'être heureux, c'est d'être moine.

Fût-il né esclave ou dans une caste infime, le moine jouit de l'estime populaire et du respect des grands. — Il mène une vie tranquille, vertueuse, digne ; content de peu, exempt de convoitise, il savoure les extases et obtient les pouvoirs magiques, l'ouie divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir de ses anciennes existences et de celles des autres ; il réalise enfin la destruction complète des passions et goûte la félicité du délivré-vivant [1].

L'impermanence universelle et la négation de la « personne », qui en paraît l'inévitable conséquence, s'harmonisent fort bien avec cet utilitarisme. Tantôt la pensée du Bouddha se dérobe dans une sorte de réalisme moral : « Affirmez-vous l'anéantissement ? » lui demande-t-on, en visant, de tout évidence, le problème de la survie. — « Oui, répond-il, je prêche l'anéan-

1. Dīgha, I, p. 59 ; Burnouf. *Lotus*, p. 449 ; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*.

tissement du désir. » — « Croyez-vous à la doctrine de l'acte ? » c'est-à-dire à la rétribution des bonnes et des mauvaises actions dans une vie à venir. — « Oui, répond-il, j'enseigne qu'il faut faire de bonnes actions[1]. » — « T'ai-je dit que je dirais si l'être qui vit est la même chose que son corps et si le Bouddha existe ou n'existe pas après la mort? J'ai dit que j'expliquerais l'origine de la souffrance : la souffrance vient du désir. » — Tantôt la même pensée s'affirme avec brutalité : « Il est encore plus déraisonnable de considérer ce corps matériel comme le « moi », que d'appeler « moi » l'esprit ou la pensée. Car le corps peut subsister jusqu'à la centième année, tandis que que ce qu'on appelle esprit, pensée ou connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit[2]. »

Mais, cependant, que faut-il penser de la transmigration, — qui est plus qu'un dogme du Bouddhisme, qui en constitue comme le fondement essentiel, — et de ce mystère dont le Maître enveloppe consciemment l'idée de *nirvāṇa* ? L'authenticité de l'Écriture étant de foi pour les savants dont nous exposons les vues ou les tendances, il ne saurait être question d'éliminer comme apocryphes les textes

1. Mahāvagga, vi, 31.
2. Oldenberg-Foucher, p. 257, cité ci-dessus p. 80.

gênants qui forment une partie considérable du canon, et disons mieux, le canon même. Mais nous avons vu que le Bouddha semble prendre plaisir à se jouer des thèses contradictoires : c'est une observation ancienne, et même canonique, que le Bouddha a diversifié son enseignement d'après les auditeurs. On fera donc un tri parmi les discours. Tout ce qui, dans la Bonne Loi, est enseigné « conformément à l'opinion du monde », ainsi que s'expriment les sources, s'écarte de la pensée du docteur infaillible; c'est-à-dire, non seulement l'existence du moi transcendant, qu'il affirme ou nie suivant l'occasion, mais encore la transmigration et le *nirvāṇa*, séjour mystérieux des saints délivrés, dans lesquels il n'arrête pas d'exprimer sa foi profonde. Maître de la vie heureuse, de la vie heureuse *ici-bas*, il s'entend, et prônant par-dessus tout, en pessimiste, en ennemi de l'action, le calme serein du moine que chacun vénère et qui ne se laisse manquer de rien, le Bouddha aurait admis et rejeté en même temps toutes les conceptions que ses contemporains se font des vies passées et à venir : il voit dans la croyance à la métempsychose et aux enfers un remède contre la passion qui n'est que trouble et souffrance ; de même, sachant bien que la mort est l'anéantissement, destin inévitable de tout ce

qui naît, il se serait toujours refusé à le dire, tout en laissant suffisamment entendre sa pensée intime à ceux qui la pouvaient porter. — C'est ce qu'on a appelé l'ironie socratique du Bouddha.

A dire vrai, le grand tort de cette combinaison, — dont j'accentue les contours, car M. Rhys Davids n'est pas aussi précis, et personne, je crois, sinon peut-être des néo-bouddhistes sans autorité, n'a supposé que le Bouddha ait douté de la transmigration, — le grand tort de cette combinaison, disons-nous, c'est de ne pas tenir compte des réalités historiques, des circonstances de temps et de milieu. Si le Bouddha eut les pensées de derrière la tête qu'on suppose, il devait attendre, et de fait il a attendu le xxv^e^ siècle de son *nirvāṇa* pour trouver des interprètes sûrs, nourris dans le pseudo-positivisme occidental. « Les trois volumes de Hartmann sur l'Inconnaissable sont plus utiles à l'intelligence de la Bhagavadgītā que tous les commentaires sanscrits », écrivait récemment S. C. Mukerjee[1], et P. Lakshmi Narasu a fabriqué son *Essence of Buddhism* avec la collaboration de tous les « scientists » de l'Ancien et du Nouveau Monde[2]. — Mais, en fait, jamais école bouddhique n'a

1. Brahmacharin, sept. 1907, p. 97.
2. *The Essence of Buddhism*, Madras, 1907.

confondu l'homme ordinaire, qui renaîtra, et le saint, qui ne renaîtra pas; nulle part on ne rencontre l'affirmation nette que le *nirvāṇa* est le néant. Admettre que le Bouddha fut un matérialiste, à la façon des Cārvākas, alors qu'il damne sans merci les partisans de l'anéantissement à la mort, et qu'il ait placé le *nirvāṇa* de ce côté-ci de la tombe, le *nirvāṇa*, séjour exempt de naissance et de mort, c'est lui prêter une ironie, non pas socratique, mais du plus improbe renanisme. Les choses sont plus compliquées: l'Omniscient ne se laisse pas entendre aisément; il en est de sa psychologie comme de son image plastique. Si hellénisés que soient ses traits dans la statuaire du Gandhāra, ils gardent quelque chose de déroutant et de mystérieux. — La seule chose qui soit sûre, c'est que les moines du Petit Véhicule croient à la transmigration; ils répètent, sans bien s'entendre eux-mêmes, qu'il n'y a pas de « moi »; ils aspirent à un *nirvāṇa* dont le calme béat des saints n'est que l'avant-goût. qui est « le meilleur », bien qu'il ne soit ni existence ni non-existence. Ne violentons pas les faits; c'est les violenter que d'établir, parmi les discours du Bouddha, une échelle de véracité, une hiérarchie de valeur qui ruine la croyance à la transmigration et dépouille le *nirvāṇa* de son mystère. Les bouddhistes ont

usé et abusé de la distinction des deux enseignements et des deux vérités ; mais ils sont restés obstinément fidèles à deux dogmes, qui sont, pour eux, des vérités de sens commun : les hommes ordinaires vont de vie en vie, toujours malheureux ; les saints sont à jamais délivrés de la souffrance.

CHAPITRE II

SYSTÈMES MÉTAPHYSIQUES DU BOUDDHISME

1. Foi, raison et intuition. — 2. Les Personnalistes (pudgalavādins). — 3. Les Phénoménalistes (skandhavādins). — Les Sautrāntikas et l'âme-série. — 4. Les Nihilistes (mādhyamikas) et les Idéalistes (vijñānavādins).

Dans la mesure où il nous a été donné de découvrir, sous les sables mouvants de l'idéologie scolastique, le « chemin du milieu » que le Bouddha se vante d'avoir battu, nous avons défini l'ancienne dogmatique comme une doctrine essentiellement « pragmatique » qui saisit d'une prise ferme la transmigration, l'imputabilité et la rétribution des actes conscients et volontaires, la cause de la transmigration et le moyen d'y mettre un terme, mais qui, uniquement préoccupée de la méthode de délivrance, prétend interdire la spéculation sur les questions réputées oiseuses ou dangereuses, « qu'est-ce que le *nirvāṇa?* » « la sensation est-elle la même chose que l'être qui sent? » Le non-anéantissement à la mort, l'efficacité de

l'acte s'affirmant dans la renaissance, la possibilité de se soustraire à la renaissance par la suppression du désir, l'impermanence ou caractère transitoire et douloureux de tout ce qui est objet de connaissance, tels sont les dogmes fondamentaux et, pensons-nous, les seuls dogmes de l'enseignement primitif; ils seront respectés par toutes les écoles bouddhiques[1]; mais celles-ci substitueront à l'agnosticisme du Maître des systèmes métaphysiques ou des combinaisons gnostiques.

I

Avant d'étudier ces systèmes, pour apprécier plus exactement les conditions dans lesquelles ils ont grandi et pour élucider aussi l'idée qu'il faut se faire de la révélation comme règle de croyance, nous examinerons brièvement à quel titre la loi du Bouddha s'impose au fidèle; quelle attitude elle commande, acquiescement ou activité de l'esprit; quelle importance elle accorde à la raison raisonnante et à l'intuition mystique.

La vieille doctrine bouddhique prétend, et à juste titre, être une foi, mais elle admet le principe du libre examen; bien plus, elle s'en ré-

1. L'école des Tāntrikas occupe une place à part, voir ch. v.

clame, ce qui autorise tous les progrès dogmatiques dans la ligne orthodoxe, — démonstration et explication rationnelle de la vérité scripturaire, — et dans l'hétérodoxie. Elle croit à l'observation et à la déduction, mais elle affirme les droits supérieurs et la nécessité des intuitions mystiques, ce qui justifie l'abus des extases plus ou moins hypnotiques, et les révélations nouvelles. Elle se défend d'être une « gnose », une apocalypse; elle se définit comme la thérapeutique de la maladie du désir, de la douleur de l'existence : mais les recettes de toute thérapeutique sont subordonnées à l'état du client, et la porte s'ouvre à la dangereuse distinction des deux enseignements et des deux vérités. D'ailleurs, en fait, la vieille doctrine enfreint la règle d'agnosticisme qu'elle s'est imposée : d'une part, en définissant toute existence comme transitoire, d'où la négation du moi, et, bientôt, le nihilisme intégral; d'autre part, en affirmant que tout procède de l'acte et que l'acte n'est que pensée, d'où les systèmes idéalistes. — Nous aurons ailleurs l'occasion d'insister sur les insuffisances du vieux Bouddhisme au point de vue religieux[1]; nous montrerons comment il put se transformer en une latrie du Bouddha et verser dans le paganisme et

1. Voir ch. III et IV.

la magie[1]. Restons ici sur le terrain du développement philosophique à proprement parler.

***

Que le Bouddhisme soit essentiellement une foi, l'adhésion à la parole de l'Omniscient, du Véridique, de « Celui qui connaît par soi-même[2] », des esprits aussi distingués et d'ailleurs aussi différents que E. Hardy et M. R. Pischel ne s'en sont pas rendu compte en dépit des remarques substantielles et catégoriques de M. Kern[3]. Les témoignages sont nombreux, à toutes les époques de l'histoire bouddhique, qui mettent ce point hors de doute : pour ses fidèles, le Bouddha sait toute chose, et seul il connaît les vérités de salut qu'il a découvertes et comprises par ses seules forces. Bien fou qui cherche ailleurs qu'auprès de lui un renseignement profane ou spirituel.

1. Voir ch. v.

2. Sarvajña, Satyavādin, — L'épithète Svayambhū « Celui qui existe par soi-même » (Milinda, p. 214, trad. II, p. 6, Sukhāvatī, 24, 3, etc.) caractérise la connaissance du Bouddha, indépendante de tout enseignement; plus tard, dans l'école dite théiste, elle accuse l'identification du Bouddha et de Brahmā.

3. Edmund Hardy, *Buddha;* R. Pischel, *Buddha*, p. 52; Kern, I, p. 1 : Le Bouddhisme est, ou prétend être, une doctrine de salut, proclamée par un maître qui ne peut se tromper... ; *Manual*, p. 50... For Buddhism is professedly no rationalistic system, it being a superhuman (uttarimanussa) Law founded upon the decrees of an omniscient and infallible Master...

Certain moine voulait apprendre où le monde s'arrête, la limite que ne dépassent pas les éléments ; grâce aux facultés magiques, il monta de sphère en sphère, interrogeant les dieux, jusqu'au ciel du grand dieu Brahmā ; — on sait que les bouddhistes n'ont jamais contesté l'existence et le pouvoir des divinités hindoues ; — Brahmā, comme de juste, renvoie le moine au Bouddha : « Comment, tu fréquentes le Maître et tu viens me trouver! retourne sur la terre, expose-lui tes doutes et tiens-toi à ce qu'il dira! » et le Maître se moque agréablement du disciple incrédule : « Tu as fait, lui dit-il, comme ces oiseaux que les navigateurs emportent pour explorer la côte ; on les lâche et ils reviennent aussi longtemps qu'ils n'ont pas découvert la côte : de même tu as été chercher une réponse chez le dieu Brahmā et te voici de retour auprès de moi[1] ! »

A qui s'adresser, sinon au « maître des hommes et des dieux » ? Brahmanes et philosophes se disputent et n'aperçoivent que des fragments de la vérité. Certain roi des anciens jours imagina pour les convaincre d'ignorance un artifice ingénieux. Il fit venir tous les aveugles de la ville et les disposa autour d'un éléphant : celui qui touchait la tête déclara : « L'éléphant est comme un pot à eau » ; ceux qui touchaient les

1. Dīgha, I, p. 215; E. Hardy, *Buddha*, p. 68.

oreilles le comparèrent à une corbeille à vanner. De même les pieds donnent au toucher l'impression de piliers, les défenses de socs de charrue, la queue d'un pilon, les poils d'un balai, etc..., et les aveugles de se quereller et d'en venir aux coups. Le roi s'en amusa fort et tira la morale: « De même disputent les savants, pauvres gens qui ne voient qu'un côté du bouclier[1]. » — Telle est la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit : pour être sauvé, il faut croire en Bouddha.

La foi, dans la théorie bouddhique du salut, n'est pas la plus haute des vertus, car elle cède le premier rang à l'intuition, nous verrons tout à l'heure pourquoi, — mais elle est la « racine de la vue correcte[2] » : avant de méditer les Vérités, avant de les pénétrer et de s'en pénétrer, il faut les entendre prêcher et les croire. Tous les bouddhistes, tous les saints sont « fils du Bouddha » parce qu'ils naissent de sa parole. Ceux-là même qu'on nomme des « Bouddhas individuels », qui apparaissent aux tristes époques où la loi du Bouddha n'est plus connue, où la Communauté est dissoute, ne conquièrent pas,

1. Udāna, p. 68; Rhys Davids, *Dialogues*, p. 187; Col. Jacob, *Handful of popular maxims*, II.

2. Sumangalavilāsinī, I, p. 231; Majjhima, II, p. 176. — Sur la valeur du mot *çraddhā*, faith, belief, liking, approval, voir Kern, *Lotus*, p. 110. Inversement la *vicikitsā*, examen, doute, scepticisme (σκέψις), est sévèrement condamnée

ainsi qu'on pourrait le supposer, la vérité par eux-mêmes : ils ont entendu quelque Bouddha dans une de leurs existences antérieures [1].

La foi est très méritoire, car la parole du Maître est dure, difficile à comprendre, difficile à croire. On sait que Çākyamuni hésita longtemps à prêcher, craignant que son labeur ne fût stérile [2], craignant, d'après une autre exégèse, que la Loi ne perdît ceux qu'elle devait sauver : « l'ignorant se perd qui méprise la loi qu'il ne comprend pas ». La loi purifie l'âme, atténue ou abolit la concupiscence, la malice, la paresse, l'orgueil et le doute, comme une pierre magique purifie l'eau trouble [3]. Elle fait que nous traversons sans péril la rivière de l'existence pour arriver à l'autre rive, au *nirvāṇa;* de même qu'une foule au bord du torrent, ignorant sa largeur et sa profondeur, demeure hésitante et craintive jusqu'au moment où elle suit l'homme qui connaît le gué [4]. Or le Bouddha sait toutes choses, non seulement celles nécessaires au

1. Telle est la doctrine du Madhyamakāvatāra de Candrakīrti; je pense bien qu'elle est conforme à l'ancienne dogmatique.

2. Mahavagga, i, 5, 12, Bendall J. P. T. S., 1883, p. 82, *Lotus*, traduction de Kern, p. 70.

3. Divyāvadāna, 360, 4 (où la *çraddhā* et la *bhakti* sont, ou peu s'en faut, identifiées).

4. Milinda, p. 36 (Atthasālinī, § 304); voir Rhys Davids, I. 56 note. Si j'entends bien Anguttara, III, p. 21, la foi y est mise sur le même rang que l'intuition et la connaissance intellectuelle — La foi est un navire, Çikṣāsamuccaya, p. 62, 8.

Toutefois le saint « qui marche par la loi » *(dharmānusārin* est d'ordre inférieur.

salut, mais aussi les autres ; d'où les noms qui lui appartiennent en propre : « Celui qui sait tout », « Celui qui sait comment est toute chose ».

Dans certains cas, nous pouvons contrôler la vérité de sa parole; dans d'autres, il faut dire : « Ceci je l'admets par foi[1] », « Le Bouddha sait et moi je ne sais pas[2]. » D'où la distinction très consciente, sinon toujours explicite, du domaine de l'expérience et de la raison, et du domaine de la foi : « Il faut méditer et comprendre les points de doctrine qui sont intelligibles; il faut croire et adhérer aux autres en disant : Ceci est du domaine du Bouddha et non pas à ma portée[3]. » Or la liste est longue des doctrines et des faits déclarés inintelligibles; on ne peut même examiner le problème de la rétribution de l'acte sans choir dans l'hérésie. Le Bouddha a défendu d'y penser[4].

Non seulement il faut croire à la parole de Çākyamuni, mais encore on n'est point libre de la plier à l'interprétation individuelle. De même que la tradition ininterrompue des maîtres et des disciples assure le fidèle de l'authen-

1. Anguttara, IV, p. 82.
2. Un sūtra du Grand Véhicule cité Çikṣāsamuccaya, 55, 3.
3. Dans l'école des Vijñānavādins, Bodhisattvabhūmi, I, xviii, Sūtrālaṃkāra, i, 12.
4. Madhyamakāvatāra, p. 131.6 du texte tibétain (Bibl. Buddhica).

ticité des textes[1]; de même, « pour l'exégèse de la Bonne Loi », lisons-nous, « les Bouddhas eux-mêmes et les fils du Bouddha, le disciple Çāradvatīputra en tête, sont la norme[2] ». Et si les docteurs du grand Véhicule, qui renouvellent la doctrine du salut et patronnent une littérature deutéro-canonique, ne peuvent se réclamer uniquement de la vieille tradition de l'école, ils proclament néanmoins que toute vérité, dans le siècle où nous vivons, vient de notre Bouddha, comme, dans les autres périodes cosmiques, des Bouddhas passés ou à venir: leurs apocalypses sont anciennes, bien que tardivement promulguées; Çākyamuni les a prêchées aux dieux ou aux serpents[3] parce que les hommes ne pouvaient encore les porter; Maitreya, disciple de Çākyamuni et le Bouddha dont nous attendons l'avènement, en fait part à des docteurs privilégiés. Bien plus, l'autorité de Nāgārjuna, leur grand théologien, presque un Bouddha[4], repose sur une prophétie formelle de Çākyamuni : « Dans cinq siècles, mon disciple Ânanda (le disciple bien-aimé) renaîtra dans

1. Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 431.7 : *yad guruçiṣyaparamparayāmnāyāyātam buddhavacanatvena.*

2. Abhidharmakoçavyākhyā, Ms. Burnouf, fol. 469 a.

3. Peut-être cette légende se rapporte-t-elle non pas, comme on croit généralement, à l'origine des livres du Grand Véhicule, mais à celle des Tantras.

4. Un « Bouddha sans marques », plus exactement un « Bodhisattva de la première terre », voir p. 307.

l'Inde du Sud. Il sera l'homme appelé Nāgārjuna qui comprendra et fera connaître le sens profond de mon enseignement[1]. »

En un mot, comme le pieux roi Açoka le proclame dans un de ses édits: « Tout ce qu'a dit le bienheureux Bouddha est bien dit[2]. » Cette formule est ancienne. On rencontre, en effet, dans l'Anguttara, le plus mécanique et le moins lisible des recueils scripturaires, une de ces jolies comparaisons qui font le charme de la littérature indienne. Un jour le dieu Indra aborde des moines dont il admire les discours: « Voilà », leur dit-il, « une belle doctrine! La connûtes-vous d'illumination personnelle ou la tenez-vous du Bouddha? » Les moines répondent: « Quand on voit, à quelque distance d'un grand grenier, des hommes qui portent du grain dans une corbeille, dans leur robe, dans leurs mains, on devine aisément d'où vient ce grain: de même tout ce qui est bien dit, toute bonne parole est parole du Bienheureux[3]. » Non seulement Çākyamuni est source de vérité, mais il est la source unique.

Ces témoignages, qu'on pourrait multiplier et que nous avons réunis pour mettre en lumière

1. Madhyamakāvatāra, p. 76.18; Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 52, 56; Watters, II, 204.
2. Edit de Bhabra, Senart, II, p. 208.
3. Anguttara, IV, p. 163-4.

un fait contesté à tort, établissent que le Bouddhisme est une foi : « Le ciel tombera avec la lune et les étoiles; la terre s'élèvera dans les cieux avec les montagnes et les forêts; les océans seront taris : mais les Bienheureux ne disent rien à faux[1]. » — Cependant, prenons-y garde, si on peut parfois affirmer quelque chose du Bouddhisme, il est rare qu'on ne puisse affirmer et démontrer le contraire.

Le Bouddha proclame l'autorité suprême de sa parole, mais il n'en fait pas moins appel à la raison, à l'expérience de ses auditeurs. Au cours de l'histoire, les bouddhistes sont des croyants, mais ils sont aussi des rationalistes.

« Il ne faut pas », dit le Maître dans un Sūtra allégué par un traité de logique, « accepter ma loi par respect; il faut d'abord l'éprouver comme l'or à la flamme[2]. » Çākyamuni fait assez souvent des miracles, — d'ailleurs plutôt saugrenus, — mais il n'est pas, pour employer ce barbarisme, « extrinséquiste » : « Les miracles peuvent, dit-il, exciter et fortifier les bons, mais ils demeurent sans effet sur les incroyants qui les attribuent à la magie[3]. » Il se vante de ne pas enseigner, comme font les brahmanes,

1. Divyāvadāna, p. 272.10.
2. Nyāyabindupūrvapakṣa, Tandjour, Mdo, vol. CXI, fol. 108 a.
3. E. Hardy, *Buddha*, p. 62. — Le véritable miracle est le « miracle de l'enseignement ».

en vertu du principe d'autorité : « ses déclarations sont accompagnées d'arguments[1] », son enseignement porte en soi-même sa démonstration. En fait, il ne se vante pas à tort. Dans la très grande majorité des Discours, nous avons affaire à un dialecticien, disons à un sophiste, plutôt qu'à un prophète. Çākyamuni raisonne avec ses disciples, avec les brahmanes, avec les adeptes ou les chefs des sectes rivales ; il procède le plus souvent par questions et par réduction à l'absurde ; il amène son interlocuteur où il veut sans imposer son opinion propre, — on n'a pas manqué de le comparer à Socrate ; il exige l'aveu formel d'une conviction spontanée : « Et maintenant, moines, que vous connaissez et pensez ainsi, irez-vous dire : nous honorons le Maître, et par respect pour le Maître nous disons ceci ou cela ? » — « Nous ne le ferons pas, Seigneur. » — « Ce que vous affirmerez, n'est-ce pas ce que vous avez vous-mêmes reconnu, vous-mêmes vu, vous-mêmes saisi ? » — « C'est cela même, Seigneur[2]. »

Comme le remarque excellemment M. H. Oldenberg, à qui nous empruntons cette citation avec beaucoup d'autres, « ce n'est pas le Boud-

1. Les brahmanes en tirent parti contre lui, Tantravārttika, p. 117 ; voir notre article, *Authority of the Buddhist Agamas*, J. R. A. S. 1902, p. 375.
2. Majjhima, I, p. 265.

dha qui délivre les hommes, mais il leur enseigne à se délivrer comme il s'est délivré lui-même. Ils acceptent sa prédication de la vérité, non parce qu'elle vient de lui, mais parce qu'éveillée par sa parole, une connaissance personnelle de ce dont il leur parle se lève à la lumière de leur esprit[1]. »

Et cependant, —ne renonçons pas au petit jeu des contradictions, si indispensable à l'intelligence du Bouddhisme, — le Maître a dit : « Si, tandis que le Bienheureux fait résonner dans les assemblées son rugissement de lion, quelqu'un ose penser ou dire : Gotama ne possède aucune vertu surhumaine, encore moins possède-t-il la vue de la vérité absolue; sa loi est bâtie de dialectique, accompagnée de la recherche ou de l'expérience, faite d'intuition individuelle, — si quelqu'un ose penser ou parler ainsi et ne revient pas sur cette pensée ou sur cette parole, il sera précipité dans l'enfer[2]. »

***

Autre point. Si ce dialecticien, qui rugit parfois des menaces terribles contre les incrédules, possède une parfaite sécurité dans la controverse ou dans l'anathème, ce n'est pas seule-

1. Oldenberg-Foucher[2], p. 321.
2. Majjhima, I, p. 71. 20.

ment parce qu'il a conscience d'avoir des idées claires, — plût à Dieu qu'elles le fussent en effet! Si on se rend à ses démonstrations, ce n'est pas surtout parce qu'elles s'imposent du point de vue de l'expérience ou de la logique. L'enseignement du Bouddha, ne l'oublions pas, poursuit une fin exclusivement morale, le renoncement. Si le Maître sait, de science certaine, dire la vérité, c'est qu'il a reconnu par personnelle expérience l'efficacité de sa doctrine. Durant la nuit merveilleuse où il s'éleva de méditation en méditation et obtint l'illumination (*bodhi*) qui fait les Bouddhas, à mesure qu'il comprenait la douleur, sa cause, sa fin, le moyen de l'abolir, il constatait en lui-même l'abolition progressive du désir. La loi qu'il enseigne et la discipline qu'il prêche sont vraies, puisqu'elles sont efficaces, puisqu'elles l'ont lui-même purifié.

Et si les disciples croient, c'est parce qu'à leur tour ils constatent que Gotama est vraiment un « sans désir », un « délivré », un Bouddha. Quand il enseigne des doctrines « difficiles à voir, difficiles à pénétrer, supérieures à l'investigation », le Maître tire toute son autorité de son prestige moral. Il est parfaitement pur; personne, il le proclame orgueilleusement, ne peut le reprendre d'aucune faute[1]; il a visiblement triomphé de tous les principes d'affection,

1. Anguttara, IV, p 82.

d'antipathie, de trouble intellectuel qui pourraient lui faire dire : « je sais », quand il ne sait pas, « je vois », quand il ne voit pas. Il réalise le type parfait de l'homme « exempt de passion » : donc sa parole est véridique. Sa loi l'a délivré des passions, donc elle est vraie et nous délivrera[1]. Aussi bien trouve-t-on, dans une source d'ailleurs suspecte, une définition fort étroite de l'omniscience du Bouddha : « Qu'il connaisse le nom de tous les insectes, peu importe; il connaît les vérités de salut[2]. »

***

Nous touchons ici à un point délicat et important, à un de ces mouvements tournants qui dénaturent l'esprit d'une doctrine en respectant la lettre. — « Tout ce qu'a dit le Bouddha est bien dit. » Le Bouddha est le grand grenier où nous puiserons, les uns avec une corbeille, les autres avec les mains. La loi est démontrée par son évidence et son efficacité; elle paraît d'autant plus indiscutable. Mais l'utilité et la vérité en soi qui caractérisent la parole de Çākyamuni

1. Majjhima, II, p. 173. — Nous savons, par le Nyāyabindu, que les écoles de logique ont examiné la valeur de cet argument : « le *vītarāga*, le sans-passions, est omniscient ».

2. Les brahmanes attribuent, à tort peut-être, cette définition aux bouddhistes, voir article cité p. 140, n. 1.

à l'exclusion de toute autre, peuvent devenir et sont devenues le critère de l'authenticité et la norme de l'exégèse. Nous rencontrons parfois des formules compréhensives, orthodoxes, celle-ci par exemple : « La bonne parole (*subhāṣita*), la parole du Bouddha (*buddhavacana*), c'est le témoignage transmis de maître à disciple jusqu'à nous, c'est le témoignage qui se trouve dans les Discours et dans le livre disciplinaire, et qui n'est pas en contradiction avec la vérité de salut[1]. » Mais souvent on néglige le point de vue traditionaliste : « La bonne parole possède quatre caractères : elle est bien dite et non pas mal dite; conforme au salut et non pas contraire au salut; agréable et non pas désagréable; vraie et non pas fausse[2] »; et, dans un ouvrage plus moderne, deutéro-canonique (Grand Véhicule) : « L'enseignement prêché par tous les Bouddhas se reconnaît à quatre caractères : il est revêtu d'utilité et non d'inutilité (ou de nuisance); conforme au salut et non pas contraire au salut; cause de l'abolition des passions et non pas de la croissance des passions; inspirant l'amour du *nirvāṇa* et non pas de l'existence... Quiconque enseigne ainsi, il faut le regarder comme un Bouddha, comme un Maître. Et pourquoi cela?

1. *Yac ca sūtre 'vatarati, vinaye samdṛçyate, dharmatām ca na vilomayati, tad buddhavacanam nānyad...* (Source citée, p. 137, n. 1).

2. Subhāsitasutta, dans Suttanipāta, p. 78.

Parce que tout ce qui est bien dit est parole du Bouddha[1]. »

C'est la formule même que le roi Açoka fit graver et que la tradition met sur les lèvres des moines pieux : « Le Bouddha seul enseigne la vérité »; mais ce n'est plus la même chose. N'est-ce pas tout juste le contraire? La parole du Bouddha est conforme à la vérité de salut; donc ce qui nous paraît vérité de salut est parole du Bouddha.

Pour n'être pas aussi nettement avouée dans les textes du Petit Véhicule, cette tendance n'en est pas moins traditionnelle et orthodoxe, conforme à l'idée que nous nous sommes faite de l'enseignement primitif. Cet enseignement ne comporte pas un *darçana*, un système philosophique, mais surtout une méthode pour arriver au *nirvāṇa*, une thérapeutique du désir, cause unique de la souffrance. Le Bouddha, le grand médecin, emploie tour à tour, à titre de remèdes, diverses théories contradictoires sur la chose en soi, sur l'âme, sur le *nirvāṇa*. Il n'a pas nécessairement dit toute sa pensée sur ces points obscurs[2]; il ne s'est pas cru obligé à ne jamais la déformer : d'où la thèse du double enseignement, qui permit aux sectes bouddhiques, comme

1. Çikṣāsamuccaya, p. 15, Bodhicaryāvatārapañjikā ad IX, 43.

2. Il se vante cependant de ne pas faire comme les mauvais maîtres qui retiennent la vérité, Mahāparinibbāna, ii, 25 (Dīgha, II, p. 100).

elle permet aux exégètes contemporains, d'extraire du canon la métaphysique la plus utile ou la plus vraisemblable. (Et la distinction du double enseignement fraiera le chemin à la distinction, plus destructive encore, des deux vérités.) — D'autre part, toute thérapeutique est, par définition, utilitaire. Çākyamuni a défini d'une certaine façon le « chemin de la destruction du désir » ; mais il est évident que toutes les règles de vie, toutes les théories métaphysiques, toutes les extases qui affaiblissent le désir et dégoûtent de l'existence, sont bonnes : toutes elles rentrent dans le plan bouddhique, toutes sont conformes à la vérité du salut, et, par conséquent, dira-t-on, toutes ont été enseignées par le Bouddha.

On se demandera quel est le sens de tel ou de tel passage de l'Écriture. Il ne faut pas, de toute évidence, s'arrêter à la lettre, aux syllabes, comme font les gens qui ne savent que lire les textes et croient faire leur salut en bredouillant les Sūtras[1], en attendant qu'ils les fassent tourner dans des moulins à prières. Mal comprise, la loi tue, comme fait le serpent saisi maladroitement[2]. On doit pénétrer au fond et découvrir, non seulement le sens des mots, mais encore

1. Çikṣāsamuccaya, p. 64.10; Madhyamakavṛtti, p. 492.1; Laṅkāvatāra, p. 79.15.
2. Voir ci-dessus, p. 101.

l'intention du Maître. Sans doute, certaines précautions sont requises : il faut respecter la lettre. — C'est un péché d'accuser un prédicateur de ne pas plonger dans la loi du Bouddha par la connaissance littérale, de prendre certains passages à la lettre et d'interpréter librement les autres, de détruire un discours du Bouddha, une stance sacrée, au moyen d'un autre discours, d'une autre stance [1]. En effet, ces procédés de recherche sentent l'hétérodoxie, dont il ne faut soupçonner, dûment ou indûment, personne : le premier devoir du moine, nous le savons, est la non-discussion, la concorde ; pour ce qui regarde les conflits disciplinaires, le Bouddha dit en propres termes que les plus raisonnables doivent céder. — C'est donc un devoir de respecter la lettre, mais cependant le Bouddha lui-même a reconnu la nécessité de l'interprétation rationnelle de la Loi : il a dit qu'on doit s'en tenir au sens, non à la lettre ; bien plus, qu'on doit distinguer les textes du sens explicite, catégorique, parfait, et les textes du sens imparfait qui furent prononcés dans une intention déterminée [2].

1. Çikṣāsamuccaya, p. 96.

2. La distinction entre les sūtras *neyārtha* et *nītārtha* (= *vibhaktārtha*) (Madhyamakavṛtti, p. 41, n. 1) n'est pas, à ma connaissance, posée nettement dans le canon pāli. Pour Buddhaghoṣa, Kathāvatthu, p. 3 (Dīpavamsa). Voir Majjhima, II, 240 : « Les mots sont très peu de chose ; il ne faut pas, ô Moines, vous

Mais quel principe doit présider à ce départ? Le contexte et la tradition, sans doute, ne sont pas sans importance[1]; cependant la norme de la vérité n'est pas l'autorité d'une personne quelconque, mais le *dharma*, la loi, le bien, la vérité de salut, ou, d'après une autre source, la convenance logique, la raison. « Il ne faut pas », dit un traité du Grand Véhicule qui exprime un sentiment ancien, « s'en rapporter à l'opinion de quelqu'un en disant : voici l'opinion d'un presbytre (*sthavira*), du Bouddha, de la Communauté; il ne faut pas abandonner la vérité en soi; il faut demeurer autonome[2]. »

Non pas, cela va de soi, dans ce sens que nous aurions le droit de substituer des vues personnelles aux doctrines de la Communauté, à l'enseignement du Bouddha. Ce serait, non seulement tomber dans l'hérésie, — qui n'est pas ce que nous pourrions appeler un péché mortel, — mais encore commettre le crime bien plus grave de schisme, le crime de Devadatta, le cousin du Bouddha, et qu'on lui reproche

disputer pour ces petites choses. » — Des passages comme Samyutta, IV, 400, dénoncent l'enseignement « intentionel », accommodé aux besoins de l'auditeur (*samdhâyavacana*).

1. C'est pour cela qu'on distingue ce que le Bouddha a dit en propres termes et ce qu'il enseigne par le contexte (*kanthatas*, *arthatas*).

2. Bodhisattvabhûmi, I, xvii. — Comparer les excellentes pages de M. Oltramare, *Théosophie brahmanique*, I, p. 157, sur le problème exégétique dans le Vedânta.

aussi vivement que ses tentatives d'assassinat sur la personne de son maître ! Ce serait s'attirer la réponse que fit le Bouddha à un moine sceptique : « Avec ses pensées dominées par le désir, pense-t-il pouvoir surpasser la doctrine du Maître[1] ? » — Non, s'il faut être autonome, s'il faut s'attacher à la vérité de salut et non à la parole pharisaïquement comprise, c'est parce qu'il faut faire un choix parmi les textes contradictoires. Et ce choix, de fait, apparaîtra comme imposé par la tradition et par le Bouddha lui-même. Tantôt on se réclamera du maître immédiat et de la série ininterrompue des maîtres et des disciples ; tantôt d'un saint dont le Bouddha a prophétisé la mission.

Bien plus, il y a des déclarations scripturaires pour infirmer l'autorité ou même contester l'authenticité d'une partie des livres : « Il y a, dit le Bouddha, des gens qui écoutent religieusement et acceptent des textes composés par des poètes, poétiques, littéraires, exotériques, promulgués par les disciples... et qui laissent disparaître les textes promulgués par le Bouddha, profonds, de sens profond, surnaturels, consacrés à la doctrine du vide (ou du néant)[2]. » Il va sans dire que les partisans des livres littéraires et exotériques, ennemis du vide ou du

1. Saṃyutta, III, p. 103. — Oldenberg-Foucher[2], p. 258.
2. Saṃyutta, II, p. 267.

néant, affirmeront que des déclarations de ce genre sont apocryphes. Par le fait, on rencontre rarement dans la littérature de polémique le grief d'interpolation, mais c'est sans doute pour cette raison qu'un argument ne vaut pas quand il n'est pas admis par l'antagoniste. La controverse porte le plus souvent sur des textes non contestés, et on prend la peine, à l'occasion, de le faire remarquer.

*
* *

L'autonomie du fidèle doit s'entendre encore dans un autre sens. Il arrive que les textes exaltent la foi, — et, parmi les saints, la scolastique distingue « ceux qui sont délivrés par la foi[1] », — mais l'adhésion purement dévote à la parole sacrée est considérée, en général et à bon droit, comme insuffisante. Pour que la vérité soit « nôtre », pour qu'elle agisse en nous, il faut, d'après les bouddhistes, une conviction libre, réfléchie, ne reposant pas sur autrui. Encore l'adhésion purement intellectuelle est-elle impuissante à réaliser la sainteté. En termes techniques, le véritable « recours », le véritable moyen n'est pas le *vijñāna*, connaissance discursive et intellectuelle, mais le *jñāna* ou intuition. Non pas que l'intuition découvre des

1. Anguttara, I, p. 118; Puggalapaññatti, iii, 3.

vérités nouvelles ou des aspects de la vérité qui échappent à la foi et à la réflexion[1], mais parce que le but poursuivi est essentiellement d'ordre pratique. A comprendre le dogme de la douleur sous ses quatre formes, on reconnaît la fausseté des notions vulgaires, on distingue le transitoire et le permanent, le douloureux et le non-douloureux; mais on ne détruit pas le désir des choses périssables; encore moins fait-on disparaître de l'esprit les notions dont on a reconnu l'inexactitude. Or ce qu'il faut réaliser, c'est un sentiment profond et efficace de l'impureté du corps, de l'inexistence du « moi », du néant universel, etc., tel qu'on n'aperçoive plus, par exemple, dans une femme, qu'un squelette revêtu de chair, une magie créée par le désir; tel que la pensée devienne étrangère à toute passion, à toute complaisance, à toute antipathie. Ce n'est pas assez d'éteindre la soif des choses sensibles, il faut encore abolir la soif de la non-existence, engendrée par le dégoût, et la soif de l'existence, la plus tenace de toutes. Et, pour supprimer la soif, il faut déraciner l'idée même de plaisir et d'existence. La connaissance théorique n'est ici, nécessairement, qu'un prélimi-

1. Ceci n'est pas de tout point exact. Le *vijñāna* ne connaît que le général, le concept; le *jñāna* atteint l'individu : son domaine, dans l'ordre religieux, est à proprement parler la réalité indicible, la « vacuité ». (Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 43, n. 5 et additions.)

naire : comme elle détruit les vues erronées sur le moi et sur la douleur, elle constitue ce qu'on appelle «l'entrée dans le courant» ou conversion. Mais tout progrès ultérieur jusqu'aux sommets de la sainteté (qualité d'*arhat*) réclame des exercices répétés de méditation, les « absorptions », les « extases », les « concentrations », (*samādhi*, *dhyāna*, *samāpatti*), en un mot la discipline stricte et technique qu'on appelle le Yoga ou « ascèse ». Tantôt on s'attache à régler la respiration, système d'hypnose fort ancien dans l'Inde et point bouddhique d'origine; tantôt on contemple de l'eau dans un vase rond, un morceau d'étoffe rouge ou verte, l'infinité de l'espace par un trou percé dans le toit, et la pensée s'absorbe tout entière dans ces divers objets. Ces exercices accroissent la virtuosité du néophyte. Mais sa vraie et meilleure occupation est de conquérir et de traverser huit états successifs de recueillement au cours desquels la pensée se vide peu à peu de son contenu et de ses catégories : désir, péché, distractions, réflexion et discursion, joie, bien-être. Dépassant les notions de l'ordre de la matière, rejetant les notions de contact, négligeant les notions de différence, l'ascète s'absorbe dans la méditation de l'infinité de l'étendue vide, puis dans celle de l'infinité de la connaissance sans contenu, puis dans celle de l'universel néant. Il arrive enfin dans le domaine

de l'absence de notion et de non-notion. Alors, soit directement, soit par étapes, le bouddhiste revient, au temps fixé d'avance, à la vie normale. A chacune de ces diverses méditations correspondent des cieux peuplés des dieux qui les ont pratiquées ici-bas alors qu'ils étaient de simples mortels. Il faut tous ces exercices combinés et répétés pour faire un saint.

***

Les observations qui précèdent indiquent, croyons-nous, les causes multiples qui favorisèrent, au sein des communautés les plus conservatrices, les progrès ou les déformations spéculatives. Bien que la doctrine bouddhique ait été révélée par un être omniscient, bien qu'elle soit une foi scripturaire reposant sur une tradition unanimement reçue pour authentique, elle place le libre examen et l'intuition au-dessus du témoignage immédiat des livres; d'autre part, cette doctrine est surtout vraie parce qu'elle est efficace contre le désir; enfin, on l'a souvent envisagée comme une préparation aux extases qui ouvrent les portes du *nirvāṇa*, extases où l'élément rationnel est réduit à un minimum. Subordonnée à la dialectique, aux préoccupations d'ordre moral et mystique, rien d'étonnant qu'elle

se soit radicalement transformée.—D'autant plus que l'attitude du Maître, dans les questions d'ordre spéculatif, ne laisse pas d'être ambiguë. Si solidement raisonné que puisse être son « pragmatisme », il présente, à n'en pas douter, les faiblesses de tout pragmatisme aggravées par le caractère antinomique des deux thèses cardinales, la transmigration et l'impermanence.

Nous croyons que la loi du Bouddha fut vraiment ce qu'elle prétend être, une doctrine tout entière parfumée par l'idée de la délivrance, et prohibant l'investigation philosophique. La convenance au but suprême, renoncement ou délivrance, — c'est la même chose, — est le principe souverain de l'enseignement de Çākyamuni. Mais l'exégèse, libre dans ses démarches, ne manquera pas d'altérer l'équilibre de cet enseignement en y introduisant la préoccupation de la vérité en soi. Le bouddhiste se demandera, comme l'orientaliste se le demande, quelle est la pensée de derrière la tête du Maître infaillible. Quand a-t-il parlé suivant l'apparence, quand suivant la réalité? lorsqu'il nie ou lorsqu'il affirme le moi? D'ailleurs, et ici les bouddhistes et les exégètes modernes sont assurés de connaître son intime conviction, le Bouddha a enseigné le caractère transitoire du moi psychologique et la rétribution des actes dans cette vie ou dans une vie à venir : comment ces théorèmes se doivent-

ils entendre? Les docteurs auront à prendre parti pour ou contre l'existence d'un « moi » transcendant, et, s'ils la nient, à expliquer la rétribution de l'acte.— Mais, dira-t-on, ne pouvaient-ils pas s'en tenir à l'empirisme dont le Maître s'était contenté? Ce qui rend vraisemblable, à notre avis, l'authenticité des textes sur lesquels repose notre conception de l'enseignement primitif, transmigration et impermanence couronnées d'agnosticisme métaphysique, c'est le fait que toute école, par la raison même qu'elle est une école, sera incapable de s'enfermer dans cet agnosticisme. Le Maître, par un effort de bon sens et en réaction contre la tendance de son époque, a défini les vérités nécessaires ; il s'est refusé à livrer le « moi », le *nirvāṇa* et l'acte, à l'examen philosophique, examen incompatible avec le renoncement moral et intellectuel. Mais ses disciples, sans exception, croiront indispensables au salut les théorèmes sur la chose en soi qu'il déclarait incompatibles avec le salut. Cependant, les écoles seront assez ingénieuses pour construire un « chemin du milieu » avec les thèses les plus extrêmes ; malgré leurs témérités doctrinales, elles resteront « orthodoxes », elles offriront d'abord et surtout à leurs adeptes une méthode de *nirvāṇa* par l'abolition du désir et de la pensée.

II

Pudgalavādins ou Personnalistes

A négliger de nombreuses questions qui sont de grande importance dogmatique et religieuse, — le problème de l'impeccabilité du saint, par exemple, — mais dont l'examen nous entraînerait beaucoup trop loin, tout porte à croire que les anciennes fraternités se divisèrent en deux partis, *pudgalavādins*, « ceux qui affirment le *pudgala* », — on peut traduire « personnalistes », bien que le terme *pudgala* n'en dise pas autant que le terme « personne », — et *skandhavādins*, philosophes qui nient le *pudgala* et expliquent la personnalité humaine par la juxtaposition et la combinaison de divers facteurs appelés *skandhas*. Nous nous occuperons d'abord des premiers.

On est, jusqu'ici, très mal documenté sur leur compte. A part les textes protocanoniques, les Discours qui se prêtent souvent à diverses interprétations, tous les livres qui nous ont été conservés appartiennent, ainsi qu'il a été dit, aux écoles qui font de la négation de l'individu ou de la personne la pierre de touche de l'orthodoxie. C'est même, pour beaucoup d'auteurs bouddhistes ou occidentaux, une question de savoir si les personnalistes sont des boud-

dhistes. Communément on les regarde comme des « étrangers qui se glissent dans la Communauté », comme des « étrangers du dedans[1] ». Mais, de fait, les Anciens de langue pâlie et les Modernes de langue sanscrite[2] n'arrêtent pas de polémiser contre ces hérétiques, et nous savons par divers catalogues concordants qu'ils dominèrent dans plusieurs sectes régionales ou autres, issues de la branche des Presbytres[3]. Il faut donc regarder la théorie du moi comme ancienne et trop importante pour qu'on puisse la passer sous silence, ainsi que c'est l'habitude des historiens.

Le Bouddhisme avec un moi permanent (*pudgalavāda*) correspond à une conception qui a dû être très répandue. Il met au premier plan les éléments les plus humains, je dirai même les plus raisonnables de la religion : la loi de la rétribution de l'acte repose sur une base inébranlable. Il n'est pas d'ailleurs inconciliable avec le « nihilisme » du canon; car la formule « tout est transitoire, tout est vide, rien n'existe en soi », n'accuse le caractère périssable et la

1. Voir Wassilieff, p. 57 (63) et 270 (297); Walleser, *Philosophische Grundlage*, p. 136. — Buddhaghoṣa est moins exclusif, Commentaire du Kathāvatthu, p. 8 : Ke pana puggalavādino 'ti. Sāsane Vajjiputtakā c'eva Sammitiyā ca bahiddhā ca bahū aññatitthiyā.

2. Kathāvatthu, Milinda, Abhidharmakoça, Madhyamaka.

3. Kathāvatthu, Vasumitra et Bhavya. — Dans Madhyamakavṛtti, les Sāṃmitiyas paraissent résumer tout le Petit Véhicule.

vanité du monde visible que pour exalter l'invisible et immobile *nirvāṇa*, — ou, du moins, on peut l'entendre ainsi[1]. Et le Bouddhisme, défini de la sorte, satisfait à cette exigence scripturaire que la Bonne Loi n'est pas une *dṛṣṭi*, une spéculation, car on ne peut regarder comme données strictement spéculatives ni la transmigration, qui est pour les Hindous un fait d'expérience, ni le séjour définitif réservé aux saints, que postulent sans exception les disciplines religieuses de l'Inde en dehors de toute idée d'annihilation.

Mais nous avons signalé le danger des raisonnements *a priori*. M. Rhys Davids affirme que le Bouddha a fermé toutes les issues par où on pourrait introduire dans sa Loi le concept animiste et payen de l'âme[2]. Et encore, si nous contestions, à l'aide de citations canoniques, ce verdict trop absolu, M. Rhys Davids nous dira que nous tirons parti d'expressions détournées de leur sens profond, de vues non systématiques, d'un état d'esprit qui a pu être répandu, mais qui ne fut ni réfléchi, ni promu, en aucune manière, à la dignité d'orthodoxie. En d'autres termes, nous rencontrerons l'objection que les Pères du soi-disant concile de Patna, partisans

1. Voir Senart, *Origines*, p. 36.
2. Voir ci-dessus, p. 82.

de la « distinction » (*vibhajyavādins*)[1] opposent aux « personnalistes » : Vous prenez à la lettre des textes sans valeur doctrinale ; vous ne distinguez pas ce que le Bouddha a dit suivant la vérité et suivant l'apparence. — Il faut donc établir que les partisans du moi se groupent dans une école aussi avertie, aussi dialectique, aussi orthodoxe que peuvent être les écoles qui nient le moi.

Nous savons, par les ouvrages de polémique[2], que les *pudgalavādins* s'appuient sur divers textes canoniques, sur ceux notamment où figure le mot *pudgala*, d'où ils ont tiré leur nom. Le Bouddha s'en sert en toute occasion : « Il y a quatre espèces de *pudgalas*, ceux qui font ceci, ceux qui font cela... » « Soit un *pudgala* qui a obtenu tel ou tel degré de méditation... » « Certains *pudgalas* réalisent le *nirvāṇa* dès cette vie, d'autres plus tard... » Nous pourrions traduire : « Il y a des gens qui... », car le terme semble n'avoir qu'une médiocre portée métaphysique. Mais l'école s'autorise d'une définition en forme que nous avons déjà rencontrée : « Je vous expliquerai, ô moines, le fardeau, le porteur du fardeau.... » Par fardeau, il faut entendre tous

1. Voir Kathāvatthu, v, 6, où sont distinguées les deux vérités. D'autres distinctions (*vibhāga*) portent sur la valeur des termes scripturaires. — Voir ci-dessous, p. 251, n. 1.

2. Commentaire du Kathāvatthu, Bodhicaryāvatāra, ix, 73, ad finem, Abhidharmakoçavyākyā, ad finem.

les éléments de l'individualité, matière, sensation, pensée, etc.; par porteur du fardeau, l'individu, le *pudgala*, comme qui dirait l'hypostase qui supporte et ramène à l'unité tous ces éléments[1]. — On remarque aussi que le Bouddha emploie le mot *ātman*, âme, moi : « Il y a quatre espèces de gens ou de *pudgalas* : celui qui s'applique au bien d'autrui et non à celui du « moi », celui qui s'applique au bien du « moi » et non à celui d'autrui[2]... » Et ailleurs : « Le moi, l'âme est le protecteur du moi; quel autre protecteur pourrait-il avoir? Le moi est le témoin du moi, de ce qu'il fait de bien et de mal. » Mais, répliquera-t-on, ce moi, cet *ātman* n'est pas distinct de la pensée, de cet élément (*skandha*) sans cesse renouvelé qui s'appelle la pensée, car le Bouddha a dit : « Il est bon de se dompter soi-même, de dompter le moi...; la pensée domptée, c'est le bonheur[3]. » A merveille! Mais cette pensée qu'il faut dompter, qui doit se dompter, n'est-elle pas l'essence de la personne, le germe qui transmigre? Le Bouddha affirme en effet que le *vijñāna*, c'est-à-dire l'esprit, descend dans la matrice pour y former l'embryon[4].

1. Voir ci-dessus, p. 83, et *Dogmatique bouddhique*, I, 34 (J. As. 1902, II, p. 260).
2. Anguttara, II, p. 95; Puggalapaññatti, p. 54; Commentaire du Kathāvatthu, p. 8.
3. *Dogmatique bouddhique*, I, p. 30.
4. *Ibid.*, pp. 29 et 66.

Les « personnalistes » tirent surtout argument de la rétribution de l'acte dans une vie à venir : si celui qui se réincarne n'est pas le même que celui qui meurt, il s'ensuit que l'acte périt pour celui qui l'a accompli, et que le fruit est mangé par celui qui ne l'a pas semé. Double injustice, double impossibilité. Il y eut des docteurs assez raisonnables pour ne pas entendre ce que peut bien être une vie future qui n'est pas la vie future d'une âme.

Mais, s'il existe un moi, il faut concevoir le *nirvāṇa* comme un mode quelconque d'existence. *Nirvāṇa*, de fait, ne signifie « extinction » que par une sorte de jeu de mots ; ce terme, brahmanique d'origine, évoque surtout l'idée de calme et de bien suprême ; les textes le glosent par *naiḥçreyasa* : « ce qui est le meilleur » ; les bouddhistes de tous les temps et de toutes les écoles parlent sans réserve du bonheur du *nirvāṇa*. Nous nous sommes expliqués là-dessus, mais on notera que les « personnalistes » tirent parti des déclarations agnostiques et, notamment, de la négation dite à quatre branches : « C'est une hérésie de croire que le Bouddha existe dans le *nirvāṇa*, qu'il n'existe pas, qu'il existe à la fois et n'existe pas, qu'il est étranger à l'existence et à la non-existence. » L'exégèse occidentale interprète ce charabia dans ce sens que la question du *nirvāṇa* est interdite ;

mais les « personnalistes » affectent d'y voir la confirmation de leur ontologisme : « Si le Bouddha », leur fait dire Nāgārjuna, « a condamné l'hypothèse de la non-existence dans le *nirvāṇa*, c'est donc que le *nirvāṇa* est existence[1] ! »

Cependant, parmi les quatre groupes de déclarations agnostiques, il en est un, celui relatif au « moi », où la négation ne présente que deux branches : « Il est faux que l'âme (*jīva*) et le corps (*çarīra*) soient identiques, il est faux qu'ils soient différents[2]. » Le même principe est, comme nous avons vu, développé sous de

1. Akutobhaya, Commentaire du Madhyamaka, ad xxii, 13.

2. J'ai essayé (Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, *sub voc.* Agnosticism) de débrouiller le catalogue des « questions réservées », lequel, d'après Candrakīrti, est commun à tous les canons bouddhiques (Madhyamakāvatāra, vi, 129). Le premier groupe, sur la survie du Tathāgata, s'entend aisément (voir ci-dessus, p. 91). Le second et le troisième, sur l'infinité et l'éternité du monde (le monde est infini, n'est pas infini, est infini et non infini...), doivent, d'après le Brahmajāla, être interprétés au point de vue cosmologique ; pour la scolastique, il s'agit des « moi » ou des « ego » humains, infinis s'ils existent depuis toujours, éternels s'ils doivent toujours exister. Le quatrième groupe, disons-nous, ne pose, pour les rapports du *jīva* et du *çarīra*, que deux alternatives, identité ou différence, ignorant les hypothèses : identité et différence, ni identité ni différence. Par *jīva*, il faut entendre le « principe vital », dont les phénoménalistes se passent par l'invention du *jīvitendriya*, le « sens » ou organe vital. *Çarīra* signifie tout uniment le corps. Il paraît donc que cette « question réservée » est indépendante de la théorie des *skandhas*. Plus tard on traduit *jīva* = *pudgala*, *çarīra* = les cinq *skandhas*, et les « personnalistes » argumentent : « Si *pudgala* n'était qu'une manière de parler inexacte pour les cinq *skandhas*, le Bienheureux n'aurait pas dit que l'âme (*jīva*) n'est pas la même chose que le corps. »

multiples aspects : « Celui qui accomplit l'acte et celui qui mange le fruit de l'acte, celui qui sent et la sensation, ne sont ni la même chose ni des choses différentes [1]. » On peut résumer ces divers aphorismes dans une proposition générale : « Le porteur du fardeau n'est ni identique au fardeau, ni différent du fardeau ; le *pudgala*, l'individu ou la substance, n'est pas identique aux *skandhas*, c'est-à-dire au corps et à la pensée, aux phénomènes matériels ou spirituels, soit isolés, soit réunis; il n'en est pas différent », proposition dont l'orthodoxie me paraît irréprochable. La contradiction ou l'antinomie peut être réduite par deux méthodes au moins; nous verrons celle des « négateurs du moi »; celle des personnalistes est très judicieuse : « Les rapports du *pudgala* avec les *skandhas* sont, disent-ils, indicibles (*avācya*). » C'est à cette thèse que s'arrêtent les Sāṃmitīyas contre lesquels polémisent les docteurs du Grand Véhicule [2]. Elle constitue un chemin d'entre-deux, car elle évite les extrêmes, soit des phénomènes sans hypostase, soit une hypostase permanente, un moi transcendant à la manière des brahmanes.

1. Voir ci-dessus, p. 85.

2. Du moins l'école Mādhyamika ; voir Madhyamakavṛttí, p. 64, n. 3, p. 283, n. 4; Madhyamakāvatāra, vi, 146, Bhavya, fol. 185 a, — Vasubandhu critique aussi le *pudgala avaktavya* (Ms. Burn, 473) des Vātsiputrīyas Sāmmitīyas.

Nous croyons que les deux extrêmes, dans la pensée du Maître, étaient, en général, l'affirmation ou la négation dans l'ordre métaphysique; que sa voie moyenne était la condamnation de toute théorie de la chose en soi. Les *pudgalavādins* ont élaboré un système, mais un système qui s'accommode de la tradition. Si mal connu qu'il nous soit, il n'est pas sans intérêt doctrinal et sans portée historique. On pouvait être bon bouddhiste et croire au « moi ».

III

Skandhavādins ou Phénoménalistes

Tel n'est pas l'avis de l'école à laquelle appartient le canon, l'école des *skandhavādins*, que nous appellerons « phénoménalistes ». Cette désignation, qui s'impose à défaut d'une moins mauvaise, présente de réels inconvénients, car elle confère à des vues empiriques et confuses une précision qui leur fit défaut. Les vrais phénoménalistes du Bouddhisme sont les *kṣaṇikavādins*, les « partisans de la momentanéité », dont nous parlerons plus loin[1].

1. Voir ci-dessous p. 178. Il va sans dire que la thèse phénoménaliste est, mieux qu'en germe, dans la doctrine des *skandhas*. Souvent on se place à un point de vue tout empirique : c'est ainsi qu'on parle de l'élément intellect (*manos*, *vijñānadhātu*); mais, ailleurs, on explique l'origine de telle ou telle connaissance particulière par le concours des causes.

Les *skandhas* ne sont pas des phénomènes, des apparitions momentanées et interdépendantes, ce sont des « épaules » ou « épaulements », des « troncs », des « masses » soit matérielles (les cinq grands éléments), soit spirituelles (sensations, notions, jugements, volitions), qui se soutiennent les unes les autres, comme les piquets d'une tente, pour constituer le « nom et matière », l'esprit et le corps, ce complexe que les ignorants considèrent comme l'objet individuel de l'idée de moi, ou sous lequel ils prétendent découvrir une substance permanente. Les *skandhavādins* peuvent cependant être nommés « phénoménalistes », puisqu'ils nient tout être transcendant; le grec « stoicheiôtês » conviendrait peut-être, car les *skandhas* sont les composants du moi, et d'ailleurs on considère l'intellect (*vijñāna*) comme un élément (*dhātu*) au même titre que la terre, l'eau, le feu, le vent et l'espace.

Les phénoménalistes, disons-nous, déforment l'enseignement primitif dans un sens diamétralement opposé à celui des personnalistes. A force de raffinement scolastique, ils réussissent à concilier la négation du moi avec la transmigration et la rétribution de l'acte; ils se jouent dans le réseau des aphorismes agnostiques; ils évitent la contradiction, sinon dans la pensée, du moins dans les termes.

Le système de l'inexistence d'un moi (*nairātmya*), de la non-individualité (*pudgalaçūnyatā*), de l'existence des seuls *skandhas* (*skandhavāda*), encore qu'il soit devenu l'héritage commun du plus grand nombre des sectes et qu'il ait, en effet, des attaches scripturaires très solides, a été, croyons-nous, créé par une des branches de l'école dite des Presbytres (*sthaviravāda*). Il est supposé ou explicitement formulé dans les traités d'Abhidharma, « explication approfondie de la doctrine », considérés sinon comme l'œuvre personnelle du Bouddha du moins comme l'expression sacrée de sa pensée. On les attribue soit à des disciples immédiats, soit à des saints prédestinés à la défense et à la restauration de l'orthodoxie. Ils forment la « troisième corbeille » de la Loi, aussi vénérable que les corbeilles de la discipline et des discours. Mais, en fait, deux sectes seulement, la secte des Vibhajjavādins, de langue pâlie, et la secte sanscrite des Sarvāstivādins, d'ailleurs en conflit sur des points de détail, possèdent des traités d'Abhidharma qui constituent deux collections entièrement distinctes. La seconde doit avoir été fixée au concile de Kaniṣka, le conquérant barbare de l'Inde du nord-ouest : on ne se trompera pas trop en parlant du premier siècle de l'ère chrétienne. Quant à la collection pâlie, elle se réclame du concile de Pâtaliputra, sous Açoka-le-Pieux.

Quoi qu'il en soit de cette chronologie, les Discours, beaucoup plus vieux que les Traités, apportent en faveur de l'école phénoménaliste un faisceau imposant de témoignages formels. Nous avons dit qu'il est impossible ou prématuré d'aborder la critique interne des diverses collections réunies dans la corbeille des Discours; ce sera la besogne du xx^e siècle, si le Bouddhisme continue à intéresser l'Occident. Notons seulement que des recueils comme le Saṃyuttanikāya, « collection combinée ou arrangée », comme l'Anguttaranikāya, « collection par ordre numérique des énumérations techniques », sont déjà de l'Abhidharma, de « l'explication approfondie de la doctrine ». Ils peuvent être, ils sont anciens; mais ils se prêtent à des remaniements et à des additions. Nous savons, d'ailleurs, par le témoignage des docteurs du Grand Véhicule et par la controverse des Vaibhāṣikas et Sautrāntikas, par la découverte de quelques fragments du canon sanscrit, que le canon pâli ne représente pas une vulgate généralement admise, tant s'en faut[1].

1. Le commentateur de Bodhicaryāvatāra (voir ix, 44) observe que les écoles du Petit Véhicule ne s'entendent ni en Vinaya, ni en Sūtra, ni en Abhidharma. — L'Abhidharmakoṣavyākhyā assure que « beaucoup de Sūtras ont disparu, la tradition du Chœur fondamental étant tombée (*mūlasaṃgīti-bhraṃçāt*) ». « L'Anguttaranikāya contenait jadis les groupes jusqu'à la série de

Mais il est impossible ou imprudent de faire un tri parmi les Discours. Confessons donc qu'ils enseignent le phénoménalisme le plus radical et le plus conscient. Le Bouddha affirme que les cinq *skandhas*, corps, sensations, notions, intelligence et volitions, sont transitoires et, par conséquent, n'entretiennent aucune relation imaginable avec un « moi » ; que, d'ailleurs, il n'y a rien dans l'homme que les cinq *skandhas*, car, s'il y existait quelque autre principe, ce principe tomberait sous l'observation.

Les religieuses elles-mêmes, — et on sait que les bouddhistes sont convaincus de la stupidité des femmes : elles passent leur vie à cuire le riz et, cependant, pour savoir quand le riz est cuit, il faut qu'elles écrasent le grain avec deux doigts ; c'est pourquoi on dit qu'elles ont deux doigts d'intelligence ou l'intelligence des deux doigts[1], — les religieuses même, malgré la faiblesse d'esprit propre à leur sexe, savent très bien que l'être individuel et personnel, support des phénomènes, n'est qu'un être de raison. Le

cent ; maintenant il s'arrête à celle de dix » (canon pāli : onze). — Les diverses sectes ont diverses « lectures » (*nikāyāntarapāṭha-vacanāt*). Il y a des sūtras apocryphes (*adhyāropita*), tous ceux qui nient le pudgala (Abhidharmakoça, Ms. Burn, 474 a). — Voir Minayeff, pp. 225, 227.

1. Therīgāthā, 60 ; Mahāvastu, III, 391.19 ; Windisch, *Māra und Buddha*, p. 136. — Les femmes jouent cependant un grand rôle dans la primitive communauté, voir Car. Foley, *Women leaders of the Buddhist reformation*.

moi psychologique n'a pas d'unité. La notion d'unité (*aikya*), soit substantielle soit accidentelle (*piṇḍa*), d'âme ou principe vital (*ātman*, *jīva*), d'individu permanent (*pudgala*), constitue à proprement parler l'ignorance (*avidyā*). Le terme même de *sattva*, le plus anodin de tous et qui appartient à la langue usuelle, — on peut le traduire « créature » ou « être vivant », — est proscrit par la scolastique. Māra le Mauvais apparut à une religieuse nommée Vajirā, « Diamant », et lui demanda : « Par quoi est constitué l'être vivant? Par qui est-il fait? Où l'être est-il né? Où est-il anéanti? » La religieuse de répliquer : « Qu'entends-tu désigner par ce mot « être vivant » ? Quelle hérésie! Ce n'est qu'un faisceau de composés et il ne s'y trouve pas d'être vivant; de même qu'on appelle char les parties du char réunies, de même on s'imagine qu'il y a un être vivant là où sont les *skandhas*. C'est la douleur qui est produite ou qui dure; rien n'est produit que la douleur, rien n'est anéanti que la douleur : il n'y a pas de réalité sous-jacente qui la supporte[1]. »

Cette comparaison du char et du moi a fait fortune. Elle est développée avec une sorte de brio dans un curieux ouvrage qui relate les conversations de Nāgasena, docteur suscité pour la destruction des hérésies, et du roi grec

1. Saṃyutta, I, 135; Windisch, 147; Oldenberg-Foucher², p. 256.

Ménandre, en pâli Milinda, un des successeurs d'Alexandre en Extrême-Orient. « Comment t'appelle-t-on ? » demande le roi. — « On m'appelle Nāgasena », répond le sage ; « mais ce sont les père et mère qui donnent le nom, Nāgasena, Sūrasena ou Vīrasena, et ce qu'on appelle Nāgasena, ce n'est qu'un nom, une désignation, une manière de dire, un pur mot : il n'y existe pas, on ne peut y découvrir une personne, un moi. » — « Comment ! » s'écrie le roi, « mais s'il n'existe pas de personne, qui jouit des biens de ce monde ? qui vit dans le renoncement ? qui atteint le *nirvāṇa?* qui ment ? qui commet les cinq péchés mortels ? Il n'y a plus ni bien, ni mal ; et si quelqu'un te tuait, il ne commettrait pas un meurtre ! » — La même objection se rencontre partout : « Quel moi pourront atteindre des actions qui ne sont pas faites par un moi ? » se demandait un moine que le Bouddha traita de fou, d'ignorant et de convoiteux[1]. — Nāgasena répond avec plus de politesse : « Tu es un grand roi et habitué à la vie facile ; puis-je te demander si tu es venu à pied ou en char ? » — « Je ne vais pas à pied, maître, je suis venu en char. » — « Fort bien, explique-moi donc ce que c'est qu'un char ! Le char, est-ce le timon ? est-ce les roues, le coffre, le joug ? est-ce l'ensemble de ces organes ? est-ce quelque chose

1. Saṃyutta, III, p. 103 ; Oldenberg[5], p. 305.

en dehors de ces organes? « Char », ce n'est qu'un mot vide; il n'y a pas de char et tu mens en disant que tu es venu en char[1]! »

Le livre de Milinda ne fait pas partie des Écritures, mais on peut soutenir que l'opinion de Nāgasena ne marque pas un progrès sur la dogmatique du canon. Nous connaissons en effet, à côté des textes où sont condamnées toutes les hypothèses relatives à la survie du Bouddha, un texte non moins formel qui nie l'existence du Bouddha vivant.

Certain moine, nommé Yamaka, s'imaginait que le saint, Bouddha ou fidèle ordinaire, la personne (*pudgala*) qu'on appelle un saint, n'existe plus après la mort. Doctrine hérétique, comme Çāriputra, le sage disciple, le lui fait entendre : « Penses-tu », demande-t-il, « que le Bouddha, l'actuel et vivant Bouddha, soit corps, sensation, pensée? » — hypothèse inadmissible puisque les *skandhas* sont multiples et transitoires. « Penses-tu que le Bouddha soit dans le corps, la sensation ou la pensée, ou que, inversement, le corps, la sensation et la pensée soient dans le Bouddha? Penses-tu, enfin, que le Bouddha soit en dehors du corps, de la sensation et de la pensée? » Yamaka est contraint de nier toutes les relations concevables

1. Voir Oldenberg-Foucher², p. 254. La comparaison du char, dans Madhyamakāvatāra, vi, 135.

entre le Bouddha et les formes visibles par lesquelles se manifesterait le Bouddha. Et Çāriputra : « Donc, mon ami, même maintenant, tu ne perçois pas le Bouddha comme existant réellement, vraiment[1]. » Or, si le Bouddha n'existe pas, peut-on dire qu'il périsse à la mort? Pour périr il faut exister. Bouddha, comme Nāgasena, n'est qu'un nom sans objet, une désignation indûment appliquée à des formes multiples et transitoires.

Les passages parallèles sont nombreux. — Un jour que le Maître expliquait les quatre aliments, — à savoir l'aliment qu'on avale par

1. Saṃyutta, III, 109 et IV, 380. Voir Oldenberg-Foucher[2], p. 279. — Les mots que je traduis librement : « Tu ne perçois rien de réel, de vrai, qui soit un Bouddha », sont rendus par M. Oldenberg : « So ist... der Vollendete fur dich nicht in Wahrheit und Wesenhaftigkeit zu erfassen » (Buddha[5], p. 330). M. Oldenberg a contesté l'interprétation que j'avais proposée de ce passage (J. As. 1902, II, p. 246) et que je crois devoir maintenir malgré la remarque très juste que « l'ancienne croyance bouddhique doit être examinée en soi et comprise par soi, sans faire intervenir la dogmatique du Bouddhisme postérieur ». Mais la question est précisément de savoir si le texte en cause, comme celui qui suit dans le Saṃyutta (III, p. 116), comme une foule d'autres qui affirment la vacuité (suññatāpaṭisaṃyutta, II, p. 267), représentent l'ancienne croyance bouddhique. A mon avis, ils nous offrent plutôt une accommodation, tout à fait dans le style de la dogmatique postérieure (voir les Additions à la p. 200), de la primitive idéologie, dans l'espèce, du dogme de la survie du Bouddha. C'était jadis une hérésie de nier la survie, parce qu'on ne sait rien du *nirvāṇa* ineffable en soi. L'orthodoxie nouvelle conserve le catalogue des hérésies, mais, faisant de la négation du *pudgala* son dogme essentiel, elle comprend l'hérésie du *nirvāṇa*-néant dans un sens nouveau.

bouchées, qu'il soit pondérable ou impondérable, le contact, la réflexion et la connaissance : nous n'essaierons pas d'expliquer ici ces diverses nourritures, si grande importance que leur accorde la scolastique, — un moine se hasarda à demander : « Qui mange l'aliment appelé connaissance ? » — « Question mal posée », réplique le Bouddha. « Si je disais : quelqu'un mange, tu pourrais demander : qui mange ? mais je ne m'exprime pas ainsi. En raison de quoi se produit tel aliment ? voilà ce qu'il faut demander. De même il ne faut pas demander : qui touche ? qui sent ? qui désire ? qui s'attache ? mais bien : d'où procède le contact, la sensation, le désir, l'attachement, [la renaissance], la douleur[1] ? » — Il semble qu'on ne puisse poser avec plus de sérénité et de conviction, l'existence autonome des phénomènes, le devenir sans substance. Parfois, cependant, l'Omniscient est encore plus paradoxal : « J'affirme l'acte et la rétribution, mais je nie l'agent[2]. »

Il est donc bien entendu qu'il n'existe pas de « moi », d'être en soi, mais seulement des « choses fabriquées » (*saṃskṛta*, *nirmita*), matérielles ou spirituelles, qui naissent, demeurent et disparaissent. — Le Maître, croyons-nous, avec une superbe indifférence, avec un parfait

1. Saṃyutta, II, 13.
2. Voir, par exemple, Sūtrālaṃkāra, xviii, 101, et Warren, p. 247.

sentiment de l'utilité, avait nié et affirmé le moi. Une fraction de la Communauté, celle qui a donné le ton à la spéculation postérieure, reconnaît l'enseignement vrai et la dernière pensée du Maître dans ce qui n'était qu'une ressource de sa thérapeutique.

Mais, le phénoménalisme radical une fois admis, que penser de la transmigration et de la rétribution des actes ? comment reconstruire le « chemin du milieu » ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Tout s'explique, et fort aisément, quand on examine les lois qui président à l'évolution des phénomènes. Ces lois sont telles que tout se passe comme si le « moi » existait « en vérité et en réalité ».

***

Nous devons examiner ici une formule compliquée que la tradition place dans la bouche du Bouddha : mais on en connaît trop de versions canoniques pour ne pas soupçonner, dans la rédaction définitive, des additions et des remaniements. C'est la formule célèbre du *pratītyasamutpdāa*, ou de « la production en raison du concours des causes ». La plus ancienne dogmatique mettait simplement en lumière les multiples causes de la douleur identifiée avec la renaissance. La seule qui soit nommée dans le Sermon

de Bénares, le premier discours de Çâkyamuni devenu Bouddha, c'est la « soif » ou convoitise : « L'origine de la douleur, c'est la soif qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la concupiscence, qui trouve çà et là satisfaction; la soif du plaisir, la soif d'existence, la soif de non-existence. » Mais il convient d'expliquer l'origine de la soif, et, visiblement, il y a des intermédiaires entre la soif et la renaissance. D'où une série de propositions juxtaposées, une série de couples dont le second terme est la douleur : si on souffre, c'est-à-dire si on se renaît pour la souffrance, c'est en raison de l'ignorance, de l'intelligence, de la sensation, de la soif, de l'effort, de l'alimentation, de l'esprit, du mouvement de l'esprit. Il suffira d'amender légèrement, et surtout par élimination, ces premières données, pour obtenir une ligne de termes se commandant les uns les autres : étant donnée l'ignorance de la vérité bouddhique, la sensation agréable ou désagréable produit le désir ou la répugnance qui seront suivis de l'acte, lequel fructifiera dans la souffrance d'une vie ultérieure.

Cependant la sensation suppose l'organisme et le monde extérieur : il fallut donc introduire dans la théorie de la « causation successive » des termes qui, pour conditionner ceux qui suivent, sont indépendants de ceux qui précèdent.

D'où un schéma à peu près inintelligible, d'autant plus propre à exercer la sagacité des scolastiques et des orientalistes. Nous ne pouvons songer à expliquer, même en raccourci, les nombreuses et divergentes exégèses.

Il faut retenir que cette spéculation, à l'origine simple glose de la deuxième Noble vérité : « la douleur vient de la soif », aboutit à une définition scientifique de l'univers et du moi. On distingua les conditions ou causes matérielles, qui sont, dans la plante par exemple, les « grands éléments » (*mahābhūta*), la terre, l'eau, le vent, le feu et l'espace, et les déterminants successifs ou causes formelles : la semence, la pousse, la tige, le bouton, la fleur, la semence. C'est d'après ce type qu'il faut comprendre la « causation externe[1] ». Quant au moi, il a pour causes matérielles (*pratyaya*) les « grands éléments » et l'élément dit « intellect » (*vijñānadhātu*); pour « moments », ou formes successives, coordonnées ou subordonnées, douze modes (*hetu*) qui rendent compte de l'éternelle transmigration, ou plus exactement de l'éternel processus de l'organisme appelé « moi », car ils embrassent la vie antérieure, la vie actuelle

1. La distinction des deux processus, interne et externe, est familière à la littérature du Grand Véhicule. On la trouve aussi dans des ouvrages comme le Nettippakaraṇa; mais non pas, à ma connaissance, dans les Abhidhammas.

et la vie prochaine. — Le moi n'est pas une entité métaphysique, mais il est autre chose qu'un « tas » d'éléments disparates; on pourrait le définir comme une sorte d'entité d'ordre biologique, une plante-esprit. Son protoplasme fécond est la pensée ou « intellect », qu'on appelle en effet « graine »; les éléments pondérables ne concourent pas nécessairement à sa vie, car il y a des cieux peuplés de purs esprits.

On mit, semble-t-il, beaucoup de temps à voir clair dans cette théorie. L'école de langue pâlie, du moins dans les « traités de métaphysiques », ne s'élève pas au-dessus d'une conception mécanique; d'une part, elle s'en tient à la vieille définition de Çākyamuni : « Les choses sont transitoires; elles commencent, durent, vieillissent et disparaissent »; d'autre part, elle admet que le moi est conditionné par des causes extérieures : on peut souffrir de maladies purement accidentelles, sans avoir mérité cette souffrance par d'anciens péchés. C'est ce qu'enseigne encore le Milinda. Les Sarvāstivādins, bien qu'il soit peu prudent d'émettre un avis sur une secte aussi peu connue, ne paraissent pas non plus avoir marqué un grand progrès. Mais une école se forma ou se développa indépendante des Traités de métaphysique, se réclamant de l'exégèse directe des Discours

(*sūtras*, d'où son nom de Sautrāntika, l'école du *sūtrānta*, de la doctrine des *sūtras*), qui réussit à formuler des thèses beaucoup plus savantes. Du reste, à plusieurs égards, elle inaugure le Grand Véhicule[1].

***

Sautrāntikas. — Le moi-série

De son vrai nom, le moi est une « série » (*saṃtāna*, *saṃtati*)[2] formée de membres qui ne durent pas. Les choses, à vrai dire, ne sont pas transitoires, de courte durée (*anitya*); elles n'existent que dans un devenir infinitésimal (*kṣaṇika*), étant des séries de moments (*kṣaṇas*) dont l'apparition et la destruction sont en quelque sorte simultanées. Les « moments » sont causés et causants, des résultantes et des antécédents, mais sans activité propre : « Comment attribuer une action à ce qui ne dure pas?

1. Voir ci-dessous, p. 260, note.

2. Voir *Dogmatique bouddhique*, I, p. 51. = J. As. 1902, II, p. 283, et Mde Rhys Davids, J. R. A. S. 1904, p. 370. — Cette expression est familière à l'auteur du Nettippakaraṇa et à Buddhaghoṣa, elle se rencontre aussi dans Milinda; mais la théorie n'arrive à sa perfection que dans l'école des Sautrāntikas, une des deux branches du Petit Véhicule sanscrit moderne. Les Vaibhāṣikas, qui forment l'autre branche, paraissent se rattacher aux Sarvāstivādins. — Observons toutefois que les relations de ces écoles sont encore fort obscures.

L'action et l'activité des moments, c'est à proprement parler leur existence même[1]. » Ils constituent, disons-nous, des lignes continues et qui se développent depuis l'origine des temps, depuis toujours. Chaque moi humain, divin ou animal, est une de ces lignes.

Il semble qu'il y ait naissance, durée, vieillesse, disparition : pure illusion, car la série n'est ni créée, ni interrompue; mais elle est scindée en diverses périodes d'existence, en sections qui sont déterminées quant à leur durée et à leur caractère par la rétribution d'un certain lot d'actions. A cela près que le plus grand nombre des hommes ne se souvient pas des vies anciennes et que la mort est parfois l'occasion de changements assez graves, passage dans une destinée divine, infernale ou animale, la vie à venir est aussi intimement liée à la vie actuelle que le moi de demain l'est au moi d'aujourd'hui. En fait, d'existence en existence comme d'instant en instant, le moi n'est ni le même ni différent. Le lait, la caillebotte et le beurre; l'enfant, l'adulte et le vieillard; la flamme de la lampe pendant la première, la deuxième ou la troisième veille fournissent de bons exemples. Un homme, explique Nāgasena, prend une petite fille comme fiancée, paie la dot et part en voyage; l'enfant grandit et le père, contre une

1. *Album Kern*, p. 112.

nouvelle dot, la livre à un second fiancé; le premier revient et réclame sa femme : « Ce n'est pas votre fiancée que j'ai épousée », répond le mari; « autre la petite fille, autre la femme ». Quel tribunal ne lui donnera pas tort ? Sans doute la femme n'est pas identique à la petite fille, mais il est faux qu'elle soit « autre » que la petite fille. — De même en va-t-il du moi d'existence en existence. Bien que le moi ou l'individu soit un être de raison, une désignation sans objet; bien que le criminel, au moment où il est jugé, ne soit plus le voleur ou l'assassin, le roi fait bien de lui couper les pieds et les mains[1]; et, en bonne justice, nous souffrirons soit ici-bas, soit dans la vie prochaine, soit dans d'autres vies à venir, la peine de nos méfaits. — De même la fleur du jasmin revêt diverses couleurs quand la graine a été trempée dans des substances colorantes.

Bien plus, et ici les Anciens et le Bouddha *lui-même* s'abusaient étrangement, il n'est pas admissible qu'on souffre ou qu'on jouisse sans l'avoir mérité[2] : le monde extérieur n'exerce aucune influence sur notre destinée. Le flux les états d'esprits (*vijñānasrotas*) ou des impressions sensibles est, nous voulons bien l'ad-

1. Ces exemples sont empruntés au Milinda.
2. Le Milinda et le Kathāvatthu admettent des exceptions à la loi de la rétribution de l'acte.

mettre, déterminé par la « rencontre » de l'intellect, de l'œil et de la couleur, des sens et des objets; mais cette rencontre n'est jamais accidentelle. En d'autres termes, la série que nous appelons le moi est autonome : « Tout ce que nous sommes est le résultat de ce que nous avons pensé. » De même que le péché, la pensée de péché, fourbit les instruments de la torture infernale et rend les corps des damnés réfractaires au feu; de même un péché moindre, ou le reste d'un péché déjà puni dans les enfers, revêt les hommes de ce corps aussi sensible qu'un abcès et de cet amour-propre si chatouilleux, trouble les humeurs dans la maladie, meut le bâton qui nous frappe, aiguise la langue des médisants et des calomniateurs. Le monde, en un mot, est créé pour la pensée. — Reste à savoir s'il n'est pas créé par la pensée, s'il existe en dehors de la pensée; mais il était réservé au Grand Véhicule de résoudre, au point de vue métaphysique, ce problème que les Sautrāntikas n'examinent qu'au point de vue moral[1].

Ils ont cependant, sur un point fort important et connexe, ouvert les voies à la spéculation postérieure. Les anciens bouddhistes,

1. Voir l'article de Mde Rhys Davids, J. R. A. S. 1903, p. 587. A dire vrai, je ne peux apporter aucune preuve décisive de la thèse que je soutiens ici, que les Sautrāntikas n'admettent pas « qu'on mange ce qu'on n'a pas semé ».

comme en général les philosophes indiens depuis les Upaniṣads, n'admettent pas que la pensée puisse se connaître elle-même : il y a, dit-on, contradiction dans les termes[1]. Par diverses explications plutôt compliquées et inintelligibles, celle-ci notamment qu'une pensée connaît la pensée qui la précède immédiatement et dont elle est issue, les tenants de cet antique aphorisme arrivent, tant bien que mal, à bâtir une théorie de la connaissance. Mais les Sautrantikas se décident pour la conscience directe et ils semblent avoir inventé, à l'appui de cette hérésie, les comparaisons qui leur valurent le nom de *dārṣṭāntikas*, « docteurs de l'école des similitudes[2] ».

Il est vrai que le bout du doigt ne se touche pas, que le tranchant de l'épée ne se tranche pas; mais il ne s'ensuit pas que le sujet de la connaissance ne puisse pas être son propre objet. La lampe, en effet, en même temps qu'elle éclaire la cruche, s'éclaire soi-même[3].

1. Voir Kern, I, p. 5.

2. Tous les Sautrāntikas ne sont pas des *dārstāntikas* (*dārstāntikāh sautrāntikaviçesā ity arthah*, Abhidharmakoçav. S.As, 309 b; comp. Burnouf, *Intr.*, p. 448); voir Wassilieff, pp. 112 et 277. Tāranātha, p. 274. Notre hypothèse repose sur Madhyamakāvatāra, p. 267.5 : « Ici quelques-uns, adoptant la thèse des Sautrāntikas, en vue d'établir la conscience de soi (*svasamvedanā*), disent : de même que la lampe... de même que le mot... ». — Le fait de mémoire : « j'ai vu », démontre que le « je » se connaît soi-même.

3. Voir Bodhicaryāvatāra, ix, 15 et suivants.

Et encore le mot convoie-t-il en même temps et les sons dont il est formé et sa signification. Donc la pensée se connaît soi-même et connaît, indirectement, autrui; elle prend, par le jeu de l'organisme sensoriel, la forme des objets et elle se connaît sous cette forme. Par raisonnement, consciente du caractère occasionnel et transitoire des formes qu'elle affecte, elle connaît les objets extérieurs comme tels.

***

Le Bouddhisme possède donc un « moi » conscient, responsable et, nous pouvons le supposer, libre : on nous parle en effet des grands efforts (*abhisaṃskāra*) nécessaires pour « tirer la série intellectuelle contre le courant, pour l'écarter des objets sensibles[1] ». Mais, quelles que soient ses virtualités, ce moi n'est pas un « noumène »; cette série, *saṃtāna*, n'a pas de *saṃtānin*, de substrat qui relie entre eux tous les membres comme le fil les perles du collier : elle ressemble à une ligne de fourmis, ou, considérée dans sa complexité, à une armée. Son unité réside tout entière dans le rapport de cause à

1. *Mahatābhisaṃskāreṇa kuçalair dharmaiç cittasaṃtānaḥ pratisroto nīyate viṣayebhyo nivāryate* (Abhidharmakocavyākhyā, Soc As. 372 a 3).

effet des états d'esprit successifs dont elle est formée, dans la conscience qui centralise les perceptions ; et le terme même de « série », qui paraît être adopté par la langue usuelle dans des emplois où nous dirions « cœur » ou « caractère », montre combien le point de vue phénoménaliste domine la psychologie des écrivains : « Je ferai pousser dans le *saṃtāna* d'une innombrable multitude un germe de délivrance » ; « A cette époque, le *saṃtāna* de Çākyamuni, la série qui est actuellement Çākyamuni, était le personnage nommé Sunetra » ; « Quand on parle de l'esprit (*vijñāna*) comme se réincarnant, on veut dire la série des pensées. » Le sens technique est, ici, très accusé. Mais on rencontre des expressions comme les suivantes : « leur *saṃtāna* est rude, opiniâtre », « leur *saṃtāna* est faible, craintif ».

L'école se vante à bon droit d'éviter les deux extrêmes condamnés par Çākyamuni : d'existence en existence comme d'instant en instant, il n'y a pas interruption, anéantissement (*uccheda*), puisqu'il y a continuité ; il n'y a pas permanence, identité (*çāçvata*), puisqu'il y a différence et renouvellement. Le « processus » qu'est le moi charrie des pensées bonnes ou mauvaises, qui se mêlent ou se font équilibre, et mûrissent en jouissances et en dispositions morales (*vipāka-phala, niṣyandaphala*) ; il est susceptible de

souillure et de purification; mais que le désir vienne à s'éteindre, le moi prendra fin : ce sera le *nirvāṇa*, interruption de la série, non-production de nouvelles pensées.

Il est à peine besoin de signaler le tour paradoxal que les docteurs, gens très probes, sont contraints de donner à leur pensée quand ils traitent de l'acte et de la rétribution. Le phénoménalisme qu'ils professent est incompatible avec la notion d'agent. Nous avons cité cette parole, j'espère apocryphe, du Bouddha : « Il y a des actes bons, mauvais ou neutres ; mais il n'y a pas d'agent. » Dès lors, pensera un Occidental, l'imputabilité et la rétribution sont absurdes. Non pas, car, parallèlement, si la souffrance est trop réelle, il n'y a pas d'être qui souffre : « Qu'entends-tu désigner par ce mot « personne », ô Māra ? C'est une hérésie ! Seule, sans point d'appui, la douleur naît et disparaît. »

Nous sommes fermement convaincus que Çākyamuni ne voulait pas en dire aussi long quand il répétait : « Tout est douloureux, transitoire et vide ; rien n'est en soi ! » — Mais ceci est sorti de cela et les bouddhistes ne pouvaient manquer d'aller plus loin : après avoir nié l'agent et le patient, il restait à nier l'action et la souffrance, sans renoncer cependant à la vie sainte, au « noble effort » et à la conquête du *nirvāṇa*.

IV

Grand Véhicule. — Nihilistes et Idéalistes

Les systèmes phénoménalistes du Petit Véhicule eurent cependant une longue prospérité. En germe dans les premiers Discours, ébauchés par la plus ancienne école des Presbytres, ils n'arrivent à leur perfection qu'au moyen âge, chez Vasubandhu ou Buddhaghoṣa; et ils végètent encore aujourd'hui dans les couvents singhalais ou birmans. A vrai dire, — c'est ce qui explique leur durée, — ils ne constituent pour les sectes qui les adoptent qu'une partie, et non l'essentielle, de la doctrine religieuse. Conformément au plus archaïque enseignement, le centre de gravité de la Bonne Loi réside toujours dans la lutte contre la passion, dans l'abolition du désir, dans la pratique des extases. La thèse philosophique de la non-existence du moi n'est qu'un mot de ralliement, tout au plus un garde-fou contre l'hérésie, et on est parvenu tant bien que mal à satisfaire doctrinalement aux exigences de la morale pratique et de la conscience.

Mais, et de bonne heure, la spéculation aboutit où elle doit fatalement aboutir, au pur nihilisme ou à l'idéalisme, c'est-à-dire aux deux systèmes qui se partageront la faveur des

adhérents du Grand Véhicule. On regarde généralement Nāgārjuna, grand patriarche qui doit avoir vécu quatre ou cinq cents ans et que nous placerons vaguement aux premiers siècles de notre ère, comme le patron de ce mouvement à la fois dialectique et mystique. C'est à lui qu'est attribuée la révélation des livres, franchement apocryphes, du véhicule nouveau. Cependant, quel qu'ait été le rôle de Nāgārjuna, chef des nihilistes ou Mādhyamikas, et d'Açvaghoṣa son contemporain, chef des idéalistes ou Vijñānavādins, il faut noter que plusieurs sectes du Petit Véhicule avaient déjà poussé très loin l'analyse dans une double direction.

D'une part, le Bouddha a enseigné que les « éléments » du moi ou *skandhas* sont semblables à un mirage, à une bulle d'eau, à la tige creuse du bananier; l'école des Presbytres (ou du canon pâli) a insisté sur les lois de leur évolution; on a remarqué que les choses ne sont pas transitoires, de courte durée (*anitya*), mais bien « momentanées », sans durée (*kṣaṇikā*) : de là à nier l'existence même des « éléments », il n'y a qu'un pas. C'est la thèse des Mādhyamikas; mais ils ont été devancés par la « secte de la Montagne orientale », qui appartient au Petit Véhicule[1]. — Le Bouddha, d'autre part, a mis en

1. Voir Madhyamakāvatāra, p. 21 et suiv., et 134. Comparer Wassilieff, p. 264.

lumière le rôle prédominant de la pensée dans l'économie et les destinées du moi ; les Sautrāntikas ont défini le moi comme une série, autonome et consciente, d'états d'esprit : d'où la thèse des Vijñānavādins que le monde extérieur n'existe pas, que le monde est notre représentation.

Bien qu'issues des anciennes écoles, les nouvelles s'en distinguent néanmoins, et très nettement, par la solution qu'elles apportent au problème exégétique et métaphysique.

***

Pour expliquer la contradiction qui nous a si souvent arrêtés, les phénoménalistes avaient formulé la théorie du double enseignement. Tantôt le Bouddha affirme l'existence du moi (*pudgala*), tantôt il la nie : dans le premier cas, ses paroles sont sans doute utiles, mais elles sont inexactes, contredites par l'observation; elles sont « intentionnelles », conformes aux préjugés des hommes, non à la vérité. — Les docteurs du Grand Véhicule superposent à la distinction des deux enseignements, la distinction des deux vérités en vertu de laquelle l'enseignement est triple : la doctrine du moi est erronée, radicalement fausse; la doctrine des éléments du moi et celle de la « causation » sont

erronées sans doute, mais vraies en ce sens qu'elles correspondent à l'expérience tant sensible qu'intellectuelle ; la toute vraie doctrine, qui contredit l'expérience, c'est la doctrine du vide, implicitement contenue dans les anciens livres, révélée dans les apocalypses du second canon, précisée dans divers traités qui sont inspirés[1].

Ceci peut s'entendre à l'aide de diverses comparaisons. L'eau du mirage n'existe pas comme eau ; elle est dépourvue de toute activité ; on ne peut pas la boire ; on constate son irréalité dès qu'on s'approche. Tout de même en est-il du moi : comme le reflet du soleil de midi fait qu'on prend du sable pour de l'eau, le jeu complexe des éléments du moi donne l'illusion d'une réalité active et individuelle. — Au contraire, l'eau du puits est vraiment de l'eau ; tous les organes des sens sont d'accord pour affirmer son existence ; de même les faits psychologiques sont des données certaines : nous ne pouvons nous soustraire à l'impression que la matière, la

1. Le Petit Véhicule distingue, il est vrai, les deux vérités, *saṃvṛtisatya*, *paramārthasatya* : mais je crois que sa vérité d'apparence est toute fausse et correspond à l'enseignement « intentionnel ». — Les théories de Çaṃkara sur les trois ordres (*prātibhāsika*, *vaiyavahārika*, *pāramārthika*) sont étroitement apparentées à celles des bouddhistes. Nous ne déciderons pas si les brahmanes ont fait, ici, des emprunts à l'école du Grand Véhicule. Les Gaudapādakārikās sont inspirées par des textes mādhyamikas. — Sur les deux vérités, voir nos *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte*, J. As. 1903, II, p. 373 et suiv.

sensation, la douleur, la pensée existent. — Mais de quelle nature est leur existence ? Produits par des causes, les phénomènes sont fabriqués (*kṛtrima*, *saṃskṛta*) ; ils ne sont pas en soi ; comme le reflet ou l'écho, ils sont dépouillés de toute réalité substantielle (*svabhāva*). Bien plus, cette existence expérimentale que nous leur accordons n'est qu'apparente, illusoire : elle procède de l'infirmité de notre nature ; car, disent nos philosophes, elle ne supporte pas l'examen (*vicārāsaha*), un examen qui tient du pyrrhonisme, de l'hégélianisme ou du kantisme, d'ailleurs très particulier et déconcertant dans ses démarches.

A considérer les données de l'expérience externe ou interne, on voit du premier coup d'œil qu'elles sont antinomiques. — Les écoles établissent par des déductions spécieuses que la forme, c'est-à-dire la matière, le premier élément de notre pseudo-personnalité et l'unique élément du monde extérieur, ni n'existe, ni ne peut exister. Si elle existait, ajoutent les idéalistes, elle ne pourrait être connue. La notion d'étendue est absurde ; l'atome n'est pas indivisible : puisqu'il fait face de six côtés aux atomes voisins, il a six parties ; les atomes ne peuvent être ni contigus, ni distants, et le reste. N'examinons pas cette physique très abstraite et disons au plus court que la demi-douzaine de

théories inventées par les réalistes sont également peu satisfaisantes. — Des raisonnements du même ordre, sur lesquels nous reviendrons, montrent que toutes les notions fournies par l'expérience sont contradictoires : or ce qui est contradictoire est impossible, et ce qui est impossible n'existe pas. Le grand brahmane du moyen âge, Çaṃkara, a protesté contre cette dialectique : le raisonnement n'a rien à faire là où les organes de connaissance (*pramāṇa*) atteignent la réalité ; l'évidence (*pratyakṣa*) prime tous les autres moyens de connaissance. Mais c'est le grand défaut des bouddhistes, le péché originel de leur spéculation, de ne jamais distinguer entre les mots, les concepts et les choses.

Sur ces prémisses reposent des systèmes que M. Waddell a heureusement définis « mysticism of sophistic nihilism[1] ». Essayons de les résumer.

Pour les deux écoles, Mādhyamikas nihilistes, Vijñānavādins idéalistes, mi-nihilistes, mi-monistes, la vision comme ce qui est vu, la compréhension comme ce qui est compris, toute chose est semblable à un rêve, à une illusion d'optique, à la création d'un magicien. Cependant, et en attendant que nous soyons parvenus au *nirvāṇa*, l'illusion est invincible, car l'illusion ne nous est

1 *Lamaism*, p. 10.

pas étrangère : elle réside, pourrait-on dire, dans les « catégories » même de notre esprit, catégories qui créent leur contenu dans la mesure au moins où ce contenu est perçu; notre pensée est faite de l'idée absurde de moi et de non-moi, de sujet et d'objet. Sans doute, c'est un jeu de montrer que les données expérimentales sont « vides » de toute réalité; et la raison, illusoire comme tout le reste, peut aisément, éclairée par la révélation, se convaincre de l'universelle inexistence, de sa propre inexistence. Mais, d'abord, elle ne peut faire davantage. L'illusion existe comme telle, quoique démasquée, quoique atteinte dans sa cause ultime; elle persiste par la force acquise, de même que la roue du potier continue à tourner quand le potier a déjà arrêté de la mouvoir.

Voici, heureusement, une comparaison très nette et qu'il faut prendre à la lettre.

Soit un homme, un moine dans l'espèce, atteint du genre d'ophtalmie ou de « phantasme » appelé *timira;* il aperçoit dans son écuelle à aumônes des cheveux et des mouches; il s'efforce en vain de les enlever. Passe un voyant qui examine l'écuelle et n'y voit rien, puisqu'elle est vide, puisqu'il est un voyant. — « Que fais-tu là? » demande-t-il. — « J'ôte les cheveux et les mouches. » — « Mais il n'y a dans ton écuelle ni cheveux ni mouches! » — Et le malade continue

à voir des cheveux parce que ses yeux sont troublés[1].

Le voyant, exempt de toute « notion d'existence ou de non-existence des cheveux », puisque rien dans l'écuelle ne lui fournit l'idée de cheveux, représente le Bouddha en possession parfaite de la vérité vraie. Le vrai savoir est un non-savoir; la vraie manière de connaître, c'est de ne pas connaître : ni négation, ni affirmation, absence de toute idée. — Et ne dites pas qu'il y a contradiction dans les termes : la connaissance exacte est celle qui est conforme à son objet, comme, par exemple, la connaissance d'une cruche. Or, la nature vraie des choses est de ne pas exister, de ne pas « être produites ». Donc la connaissance exacte est celle qui n'existe pas, qui n'est pas produite.

L'homme aux yeux troubles avant qu'on ne l'ait instruit de la vraie nature des cheveux, tel est l'homme vulgaire qui se meut dans l'ordre de la vérité erronée. Il y a plusieurs espèces d'hommes vulgaires. Les déistes, les sectateurs des divers systèmes brahmaniques s'arrêtent, comme nous savons, à des hypothèses qui n'ont aucun point d'appui dans le monde des contingences. Plus sagace, mais incapable de comprendre l'enseignement profond du

1. Madhyamakāvatāra, chap. VI. — Cet exemple est classique dans l'école Mādhyamika.

Bouddha, le phénoménaliste du Petit Véhicule a reconnu l'inexistence du moi, de l'agent, du patient ; mais il croit à la réalité des éléments du moi, il croit à l'acte et à la souffrance, et, par le fait, il demeure en grand danger de croire au moi. Aussi longtemps qu'on nourrit la notion de la réalité de la douleur, comment éviter cette hérésie que « la douleur est vraiment ma douleur » ? Aussi longtemps qu'on admet la réalité des éléments du moi, comment se refuser à les considérer dans leur unité ?

L'homme aux yeux troubles, mais que le voyant a instruit, c'est le sage du Grand Véhicule. Sans doute, ce sage « qui ne fait que commencer » (*ādikarmika*) n'est pas soustrait à l'illusion : il continue à sentir et à connaître. L'idée même qu'il se fait de la réalité est entachée d'erreur, car il ne peut la concevoir que par une négation : « Il n'y a pas de cheveux dans l'écuelle », se répète le pauvre *taimirika ;* « la couleur, la sensation, la pensée ne sont qu'illusion », médite le saint. Or la négation des cheveux n'est pas justifiée ; on ne doit avoir aucune idée au sujet des cheveux, on ne doit ni les nier, ni les affirmer. La vérité vraie des sages, c'est le silence ; la connaissance du Bouddha est une non-connaissance ; la nature vraie des choses correspond à cette non-connaissance : les choses ni n'existent, ni n'existent pas ; elles sont vides.

— Néanmoins la notion d'inexistence, si inexacte soit-elle puisqu'elle repose sur l'idée d'existence, est par définition destructrice de cette idée ; et quand l'idée d'existence sera détruite, l'idée d'inexistence disparaîtra à son tour. La pensée ne pouvant plus ni affirmer, ni nier, qui sont ses deux modes d'action, s'apaisera pour jamais[1].

Les deux écoles du Grand Véhicule sont d'accord sur ces deux points que l'expérience est illusion et que la méditation de l'inexistence est destructrice de l'illusion, mais elles édifient deux théories distinctes et, à certains points de vue, contraires[2].

*
* *

Les nihilistes purs sont connus sous le noble nom de Mādhyamikas, les « docteurs du milieu ». Toutes les sectes bouddhiques peuvent prétendre à ce titre, mais il est devenu, ou peu s'en faut, la propriété des disciples directs de Nāgārjuna, des interprètes et sectateurs du « Traité du

1. Bodhicaryāvatāra, ch. IX, 35.

2. Nous n'essaierons pas de débrouiller la littérature Madhyamaka et Vijñānavādin, apocalypses et traités. Les deux écoles se divisent en une multitude de branches dont la plupart sont mal connues. Il suffira, pensons-nous, de marquer leurs tendances.

milieu » (*Madhyamakaçāstra*) qu'on attribue, sans doute à bon droit, à ce grand docteur[1].

Par milieu, chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), il faut entendre le vide ou vacuité (*çūnyatā*) qui n'est ni existence, ni non-existence; il faut entendre le silence qui n'est ni affirmation, ni négation; l'absence de tout mouvement intellectuel, de tout « murmure mental », louée dans les plus anciennes stances du Petit Véhicule. « Si j'avais une thèse quelconque », dit Nāgārjuna, « je serais en faute : mais je n'ai aucune thèse. Si je percevais, démontrais ou réfutais quoi que ce soit par la perception ou tout autre moyen de connaissance, je serais en faute : mais ce n'est pas le cas[2]. » — « La vérité vraie n'est pas du domaine de l'intelligence (*buddhi*) », dit Çāntideva, « car l'intelligence se meut dans l'ordre du relatif et de l'erreur[3]. » La philosophie, ou sagesse (*prajñā*) à l'état de graine (*bījabhūtā*), en attendant l'intuition suprême de la *bodhi*, ne peut donc être qu'une méthode; une thérapeutique, non pas du désir, mais de la pensée; une critique de l'intelligence

1. Nous adopterons le point de vue des Mādhyamikas-Prāsaṅgikas (Buddhapālita-Candrakīrti-Çāntideva), et négligerons l'école de Bhāviveka, chef des Svātantrikas. — Sources : Madhyamakavṛtti, Madhyamakāvatāra, Bodhicaryāvatāra.

2. Voir Madhyamakavṛtti, p. 16. — Il faut noter l'emploi abusif que fait Nāgārjuna du Kātyāyanāvavāda (Saṃyutta, II, p. 17 Madh. vṛtti, 269.5).

3. Bodhicaryāvatāra, ix, 2; voir Kern, *Manual*, p. 127.

et de l'apparence au point de vue de l'intelligence et de l'apparence mêmes. Car le Madhyamika ne parle jamais en son nom propre; il n'a pas de système; il n'a pas d'argument[1]; toute sa dialectique se résume dans la réduction à l'absurde; tout son effort tend à montrer que la raison, qui est erreur, se condamne elle-même comme elle condamne l'expérience sensible.

Les choses dites étendues ou matérielles ne sont pas étendues, donc le premier élément, forme ou matière (*rūpa*), n'existe pas. Le concours de l'objet, de l'organe des sens et de l'organe intellectuel est impossible; donc la sensation ou perception (*vedanā*) est impossible. Si l'esprit ne se connaît pas soi-même, et il ne se connaît pas, il ne connaît pas autrui; donc la connaissance est une illusion. La cause ne peut être ni antérieure, ni simultanée, ni postérieure à l'effet; donc le rapport de cause à effet est absurde[2]. Une chose ne naît pas d'elle-même,

1. Candrakīrti reproche à Bhāvaviveka d'abandonner sur ce point l'attitude de Nāgārjuna, précisée par Buddhapālita.

2. Il est pénible à l'éditeur de textes mādhyamikas de copier et de relire indéfiniment toutes ces niaiseries : mais quelques spécimens seront peut-être les bienvenus. Le deuxième chapitre du Traité du Milieu établit l'absurdité de l'idée de mouvement. Après avoir insisté sur les antinomies du concept « étendue », l'auteur se demande qui se meut : « Celui qui a marché ne marche pas; celui qui marchera ne marche pas; celui qui marche, le marcheur, *gantar*, ne marche pas : car il faudrait deux actions de marche, celle qui vaut au marcheur le nom de marcheur, celle qu'on lui attribue en disant qu'il marche. » — Le

car elle n'arrêterait pas de renaître; elle ne naît pas d'autrui, car rien n'est autrui à l'égard de ce qui n'existe pas; elle ne naît pas de soi-même et d'autrui; elle ne naît pas sans cause: donc l'idée de « production » (*utpāda*) est contradictoire

Mais, dans cette extrémité, les Mādhyamikas sont des réalistes. Pour travailler utilement au salut, c'est-à-dire à l'abolition de l'illusoire pensée, il faut, d'une part, reconnaître le vide absolu, le caractère irréel de l'expérience, et, d'autre part, accepter l'expérience telle quelle dans son ensemble. Au point de vue critique, l'apparence est étrangère à toute relation avec la réalité; au point de vue empirique (*avicāratas*, *vyavahāratas*), elle est toute vraie : elle existe, non de droit, mais de fait, sinon en soi, du moins par soi, et évolue conformément à des lois

caractère n'est pas antérieur à la chose caractérisée : « avant d'être caractérisée, la chose n'existe pas, par conséquent le non caractérisé ne peut recevoir un caractère; quant au caractérisé, il est déjà caractérisé et n'a que faire d'un second caractère identique au premier ».

1. Ce raisonnement dit « à quatre branches » et qu'on appelle *prasanga* (réduction à l'absurde, d'où le nom de Prāsaṅgikas donné à une branche des Mādhyamikas) est de Nāgārjuna. La question est de savoir s'il s'applique au monde de la contingence (*saṃvṛtisatya*) : c'est l'avis de Buddhapālita et de Candrakīrti; ou s'il est vrai seulement au point de vue de la vérité absolue : c'est l'opinion de Bhāvaviveka. Les premiers nient, non seulement la réalité, mais encore l'existence phénoménale des phénomènes : rien n'arrive; naturellement, ils ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et bien souvent leur « vide » se réduit à la négation de la chose en soi (*svabhāva*).

immuables. Les choses vides engendrent des choses vides; le culte d'un Bouddha illusoire confère un mérite illusoire; le meurtre d'un fantôme mûrit en douleurs imaginaires dans des enfers magiques. La pensée, illusoire, voit un monde illusoire, s'attache à des biens inexistants, désire, pèche, souffre, est susceptible de se purifier et de s'apaiser définitivement. — Si l'apparence était autre chose qu'une magie, elle serait indestructible : la théorie des Anciens, l'hypothèse d'une série composée de membres réels, ne peut satisfaire le bouddhiste orthodoxe, car elle suppose l'anéantissement, la disparition sans reste (*niranvayavināça*) du dernier terme de la série, de la dernière pensée qui précède le *nirvāṇa :* notion peu philosophique et formellement condamnée par le Bouddha Mais, par bonheur, l'apparence n'est qu'illusion, et on ne peut parler, au point de vue critique, ni de l'origine, ni du prolongement, ni de la fin de l'illusion puisqu'elle est un pur vide, semblable à la fille d'une femme stérile. Par le fait, le *nirvāṇa* est actuellement, éternellement réalisé dans son néant absolu[1] ou sa

1. Comme l'observe très judicieusement M. Oldenberg (trad., p. 212), cette conclusion outrancière est implicitement enseignée dans le vieux canon. — D'après Kathāvatthu, xix, 2, les hérétiques (Andhakas) soutiennent que les choses (*saṃskāras*) sont vides « comme le *nirvāṇa* » et non pas seulement par l'absence de « moi ».

transcendance : il est offusqué (*sāṃvṛta*) par l'ignorance (*avidyā*, *saṃvṛti*) qui crée la connaissance et le « connaissable », comme l'ophtalmie met des cheveux dans l'écuelle et l'idée de cheveux dans l'esprit du *taimirika*. Mais ce voile du connaissable (*jñeyāvarana*) peut se déchirer. Si le processus de l'illusion a pour loi ce principe que « les choses vides engendrent des choses vides », il paraît certain, — c'est du moins notre espérance, — que les choses vides, une fois reconnues pour vides, cessent d'être fécondes; le stock des imaginations s'épuise et rien ne le renouvelle plus.

***

Les idéalistes[1], partisans de l'existence de la seule pensée (*vijñānavādins*, *cittamātravādins*), se réclament aussi de la théorie du vide (*çūnyatā*); mais ils comprennent différemment la « vacuité ». Ils n'admettent pas que l'illusion existe par elle-même et en elle-même, sans support aucun : à leur avis elle suppose une pensée illusionnée. De même, « vacuité » suppose

1. Sources : Bodhicaryāvatāra, ix, 15 et suiv.; Madhyamakāvatāra, ch. vi; Lankāvatāra; Mahāyānaçraddhotpāda; Sūtrālamkāra; Bodhisattvabhūmi; Sarvadarçanasaṃgraha et Wassilieff.

un contenant sans contenu. Ce contenant, c'est la pensée vide, sans caractères, exempte de la triade : objet, sujet et acte de connaissance. — Les plus anciens textes laissent entendre que Çākyamuni fut un « idéaliste » ; les apocalypses modernes sont formelles et le raisonnement les confirme.

Le monde extérieur n'existe pas, non seulement au point de vue métaphysique, mais encore au point de vue dit de l'apparence ou de l'expérience. L'eau du mirage et l'eau du puits sont au même titre des illusions ; la seule différence est que la vue seule est intéressée dans le premier cas ; que, dans le second, on croit voir, toucher, goûter et digérer ; mais, en fait, cette différence procède de causes psychologiques. — Existe seule la pensée se connaissant elle-même, connaissant ses représentations, c'est-à-dire les formes qu'elle affecte. Le rêve fournit un exemple très satisfaisant.

Les représentations se lient dans une chaîne ininterrompue ; les notions et volitions contenues dans des états d'esprit antérieurs en engendrent de nouveaux ; elles forment comme un magasin (*ālayavijñāna*) où l'avenir s'élabore mystérieusement. Nous retrouvons ici, avec des nuances, la vieille doctrine de la « causation » et de la série intellectuelle d'une des écoles du Petit Véhicule.

Il y a donc, à côté des purs « imaginés » (*parikalpita*), par exemple l'objet conçu comme extérieur ou encore le moi personnel, un ordre de choses dites « causées » (*paratantra*); ces choses, qui sont les phénomènes intellectuels, existent vraiment, mais non pas en vérité absolue. — En effet, l'image intellectuelle n'est qu'une forme de la pensée; l'acte par lequel on prend connaissance de cette forme est, lui aussi, pensée. Ces trois données, objet de la connaissance, sujet de la connaissance, acte de connaissance ou connaissance particulière, ne sont qu'une seule et même chose, la pensée triphasée. Mais l'objet est inexistant comme tel, de même le sujet, de même l'acte. Tout cela n'est donc qu'une magie. La réalité dernière (*pariniṣpanna*) est pensée vide, « être sans plus » (*sanmātra*, *vastumātra*). Cependant, c'est une question discutée dans l'école de savoir si le jeu de l'intellect (*manas*), le flux des connaissances en évolution (*pravṛttivijñānāni*) ou des connaissances particulières (*prativikalpavijñānāni*) laisse intacte et translucide l'intelligence vide, comme un bruit répercuté sur la paroi de rochers ou une image réfléchie dans le miroir laissent le rocher ou le miroir dans leur état premier; — ou bien si l'intelligence est souillée par les images; si, au souffle de « l'ignorance, » l'intelligence fournit des images particulières comme

l'océan se ride sous le vent. On peut enfin considérer la pensée dans son processus individuel, série et réservoir d'images, — conception orthodoxe; ou dans son essence, être pur, transcendant et universel, — conception moniste et brahmanique. De la pensée ou intelligence-réceptacle (*ālayavijñāna*) procède l'intellect; de l'intellect, l'intellect souillé (*kliṣṭamanas*); de l'intellect souillé, les connaissances particulières; ces connaissances particulières laissent des « traces », des virtualités, dans l'intelligence-réceptacle qui les supporte ou les contient, et elles alimentent ainsi l'intellect souillé. — L'école se divise donc en branches multiples dont la plupart sont encore très imparfaitement connues[1].

Cependant tout le monde est d'accord, semble-t-il, sur la triple méditation qui purifie la pensée ou dissipe le voile qui l'obscurcit. Il faut reconnaître l'inexistence des « choses imaginées » (*parikalpita*) : le moi permanent, l'objet extérieur, etc.; reconnaître l'existence de ce qui existe absolument : la pensée sans caractères; s'abstenir de toute intention, de tout désir (*praṇidhāna*) relatif à cette entité transcendante.

1. Wassilieff a de longues explications sur ces subdivisions de l'école; mais il est, par malheur, à peu près inintelligible. Sur la transition du Grand Véhicule au monisme védantique, voir par exemple Suzuk. *Outlines of Mahāyāna* et J. R. A. S., 1908, p. 885; ci-dessous, pp. 282 et 391.

Telle est, pour les idéalistes, la méthode de délivrance; elle se complique de notions et d'aspirations religieuses très concrètes et très ferventes, sur lesquelles nous donnerons plus loin les éclaircissements nécessaires[1].

1. Il ne faut demander ni aux bouddhistes ni à Çaṃkara quelle est l'origine de l'illusion. Leur réponse, que l'illusion d'aujourd'hui procède de l'illusion d'hier et ainsi de suite à l'infini, nous paraîtra peu satisfaisante. Elle repose sur la croyance à l'éternité de la transmigration. — Nous ne comprenons pas comment les choses ont pu commencer, mais nous voyons très bien qu'elles ne peuvent exister depuis toujours. Les bouddhistes et les hindous pensent tout juste le contraire : les créatures n'ont pas pu commencer d'exister.

CHAPITRE III

BOUDDHISME MYTHOLOGIQUE ET RELIGIEUX

1. Le culte dans le Petit Véhicule. — 2. Caractère de la légende et de la divinité du Bouddha. — 3. Les « marques » et autres traits surnaturels dans le canon pâli. — 4. Bouddhologie des sectes supranaturalistes. — 5. Bouddhologie du Grand Véhicule. — Amitābha.

Nulle question ne prête plus à la controverse que celle de l'importance, dans le Bouddhisme primitif, de la bouddhologie (spéculations sur la nature des Bouddhas), de la mythologie et de la dévotion.

Deux points sont hors de doute : le caractère rationaliste, « irréligieux », de la vieille discipline monastique et du culte qu'elle préconise; le caractère dévot des diverses écoles du Grand Véhicule. Reste à savoir si le Grand Véhicule n'est pas en germe dans le Petit, si la littérature protocanonique ne trahit pas l'existence d'une véritable religion[1].

1. Senart, *Origines bouddhiques*, p. 15 : « Comment se fait-il que le Bouddhisme qui affecte des allures rationalistes, qui exclut tout dieu digne de ce nom, ait si aisément et si vite affublé de travestissements mythiques, d'un rôle plus qu'à moitié divin, le personnage de son fondateur, réel et récent? »

I

Le culte dans le Petit Véhicule

Pour tous les bouddhistes, Çākyamuni, comme les autres Bouddhas, est infiniment supérieur à ceux des disciples qui parviennent à la sainteté (*arhattva*) et ont droit, comme lui, au *nirvāṇa ;* sa naissance, son autorité, sa lutte pour l'illumination (*bodhi*), sa mort et ses funérailles, ses rapports avec les divinités et avec les hommes sont miraculeux. Cependant les moines des anciennes écoles n'ont jamais avoué que le *nirvāṇa* d'un Bouddha différât du *nirvāṇa* des saints ordinaires ; ils n'ont jamais cru qu'un Bouddha défunt, « désormais invisible aux dieux et aux hommes », pût intervenir dans les choses d'ici-bas.

Je doute qu'on rencontre dans les Ecritures de langue pâlie la jolie distinction qu'établissent les docteurs de langue sanscrite entre le *nirvāṇa* de Çākyamuni et celui des simples mortels : « Tout *nirvāṇa*, dit Mātṛceta, est néant, ou plus correctement, vide. Mais le vide où s'étend la voûte azurée et le creux que forment les pores, les « puits des poils », peuvent-ils être comparés[1] ? »

1. Varṇanārhavarṇana, i, xi, texte tibétain et traduction publiée par F.-W. Thomas dans *Indian Antiquary*, 1905.

— Mais quand bien même les Presbytres auraient compris que le *nirvāṇa* du Bouddha est un très grand vide, ils affirment qu'un Bouddha n'est pas un sauveur : « C'est à vous-même de faire effort », a dit le Maître, « les Bienheureux ne font qu'expliquer le chemin du salut », et ailleurs : « Soyez à vous-même votre île (ou votre lampe), votre recours ; ne cherchez pas d'autre recours. Que la Loi soit votre île, votre recours, votre seul secours[1]. »

Mais, en raison d'une touche particulière au génie hindou, — en raison aussi de l'influence exercée par les foules bouddhiques et peut-être certaines fractions dissidentes de la Communauté qui adoraient dans Çākya un sauveur et un dieu vivant, — les sentiments que nourrissent les rédacteurs des livres pâlis pour le Maître disparu sont pénétrés d'une profonde affection. Il demeure ce qu'il était jadis, le chef de la confrérie ; il règne dans les cœurs, non pas à titre de modèle, — cette notion ne germera que plus tard, dans le Grand Véhicule, — mais comme la bonté et la sagesse personnifiées. On n'est pas bouddhiste si on ne prend pas recours dans le Bouddha ; si on ne l'entoure pas d'une perpétuelle commémoration (*anusmṛti*) ; si, en propres termes, on n'est pas un « fils du Bouddha », un « fils de Çākya ». — Mais le

1. Digha, II, p. 101.

Maître est « éteint »; l'objet du culte est insensible ou irréel : quels fruits le culte pourra-t-il porter? Cette question inévitable fut posée de bonne heure, semble-t-il, et la réponse, identique chez tous les docteurs, sort du fond même de la doctrine[1].

D'après le principe de l'acte personnel et irréversible, — il y fut fait d'ailleurs, nous le verrons, des dérogations notables, — tout bien comme tout mal nous vient de nous-mêmes; c'est une hérésie de croire que quelqu'un donne : mon bienfaiteur, dieu ou homme, n'est que le délégué de mon mérite. Il en résulte que le culte du Bouddha entré dans le *nirvāṇa* porte les mêmes fruits que les hommages et les services rendus au Bouddha vivant.

Le grand saint ni n'accorda ni n'accorde aucune faveur aux orants, et à la vérité on ne le prie pas; mais la piété est féconde parce que l'esprit se recueille, se purifie, se prépare au *nirvāṇa* quand il se repose et se complaît dans la contemplation du saint.

La commémoration du Bouddha est distincte de la commémoration de la Loi, laquelle est aussi un objet de culte, le deuxième « joyau ». Sans doute Çākyamuni mourant disait que la

1. Le Milinda, l'Abhidharmakoça et Çāntideva sont d'accord. — Sur l'utilité du culte des reliques, voir Milinda, [illegible] et 117 (trad. I 144, 246). C'est d'ailleurs une opinion ancienne qu'on obtient le ciel en vénérant les stūpas, Mahāvastu, [illegible] 12.

Loi le remplacera; à plusieurs reprises, reprenant des dévots exaltés, il expliquait qu'on voit le Bouddha quand on voit la Loi, mais que le moine même qui touche le vêtement du Maître est très loin de lui s'il ne voit pas la Loi[1].

Cependant, — pour ne pas parler des deux marchands qui reçurent de Çākyamuni quelques-uns de ses cheveux sacrés et qui furent les premiers adorateurs et les premiers fidèles laïcs[2], pour négliger tout ce qu'il y a de latrie dans le plus ancien culte, — la piété du moine philosophe s'attache au Grand Disparu non seulement parce qu'il fut la Loi personnifiée, le fondateur de la Confrérie, la porte du salut, mais aussi parce qu'il est le saint par excellence, riche de tous les mérites, orné de toutes les perfections: « Quand on prend recours dans le Bouddha », dit un texte, « on prend recours dans les qualités que possède le Bouddha, dans les qualités qui font un Bouddha[3] ». Le fidèle se réjouit de cette sainteté aussi agissante et efficace aujourd'hui qu'au temps de la sublime prédication : car si le Maître n'est plus en relation avec les hommes, ceux-ci sont en relation avec lui tous les jours et à l'heure dernière; il est ce qu'il était jadis, un « champ » où croissent merveil-

1. Oldenberg, *Buddh. Studien*, p. 677; J. R. A. S. 1906, p. 947.
2. Voir ci-dessous, p. 212.
3. *Buddhakāraka dharma* (Abhidharmakoçavyākyā).

leusement, pour les croyants, les semences de bonne pensée, les hommages et les dons. — On sait que les aumônes ont une valeur proportionnelle à la sainteté ou à la dignité du « champ » ou du « vase » où on les verse. Combien il est édifiant et doux de penser qu'un moine irréprochable se sert de l'écuelle et de la natte qu'on lui a données! Le mot même qui désigne les saints ordinaires du Petit Véhicule, *arhat*, signifie « digne d'aumônes ». Mais une simple fleur offerte au Bouddha défunt est plus précieuse que tout présent à des êtres inférieurs.

Donc, d'une part, la vaine superstition que le Bouddha, sensible aux marques de respect, donnera des biens comme en donnent les dieux des païens ou aidera le fidèle d'une grâce prévenante, cette vaine superstition est exclue de la pensée d'un orthodoxe. Chacun travaille pour soi et mange les fruits de ses actes[1]. Sans doute la dévotion, si l'on peut ainsi parler, rend plus que ne valent les dispositions qu'on y apporte, car « petite semence porte grand fruit », surtout quand elle est semée dans un champ privilégié ; mais sa fécondité, comme celle de l'aumône aux nécessiteux, comme celle du respect filial, comme celle de la bienveillance pour le prochain, n'a rien de mystérieux.

1. On verra que la doctrine de l'acte personnel et irréversible a été modifiée dans le Grand Véhicule, ci-dessous p. 295.

Elle s'explique scientifiquement, psychologiquement, sans l'intervention d'aucune efficace étrangère.

D'autre part, personne ni n'est parvenu ni ne parviendra au salut en dehors du triple « refuge », c'est-à-dire sans la méditation du saint disparu, sans l'enseignement de la loi, sans l'ordination monastique. Le Bouddha, bien qu'il soit mort, inconscient ou inactif, demeure l'indispensable aliment de la vie spirituelle. Ce serait une erreur grave de le considérer comme le héros éponyme d'une secte ascétique, une sorte de Pythagore ou d'Épicure. Nous sommes en Asie et la comparaison bouddhique, qu'il faut prendre à la lettre, nous défend de l'oublier: le Bouddha guérit encore aujourd'hui ces dangereuses maladies qu'on appelle les passions, comme le « poteau de guérison », consacré par un charmeur de serpents, continue à guérir bien longtemps après la mort du charmeur[1]. Le culte d'un dieu mort ou certainement inactif doit, à notre avis, manquer de sincérité; mais nous sommes mauvais juges, car nous ne croyons ni au « poteau de guérison », ni au sorcier versé dans la « science des serpents ».

Il n'est donc pas impossible que l'attitude de l'orthodoxe à l'égard du Maître aboutisse à une sorte de latrie; cependant l'ancien Bouddhisme

1. Bodhicaryāvatāra, ix, 38.

monastique n'est pas une *bhakti*, une dévotion, une religion. Çākyamuni a pu « caresser sa tête de la main et donner les cheveux qui y demeurèrent attachés aux deux marchands qui lui demandaient ce qu'ils devaient désormais adorer », et, ajoute Buddhaghoṣa, « ils s'en allèrent, horripilés de joie, comme s'ils avaient été oints d'ambroisie[1] » ; mais le Maître, dans sa loi destinée aux moines, véhicule de *nirvāṇa*, n'a fait place ni à la grâce, ni à la prière. La langue même accuse cette indigence doctrinale ; le terme bouddhique qu'on traduit quelquefois par « prière », *praṇidhi, praṇidhāna*, signifie vœu, aspiration, résolution. Souvent aussi la « prière » n'est qu'une application du mérite à telle ou telle fin, une « déclaration de vérité » (*satyavacana*): « Aussi vrai que je n'ai pas commis telle faute, que j'ai donné telle aumône, ainsi puissé-je obtenir tel bien, réaliser tel miracle ! » et le miracle s'ensuit.

Si différent qu'il soit à tous égards des systèmes athées de l'Occident, modernes ou antiques, le Bouddhisme ancien ou, plus exactement, le Bouddhisme dit orthodoxe n'est pas une religion en ce sens qu'il demeure étranger à toute idée, je ne dis pas de Dieu, comme nous

1. L'épisode des deux marchands, dans sa teneur complète manque dans le canon pâli, mais non pas dans le commentaire du Mahāvagga, voir Minayeff, *Recherches*, p. 160.

l'entendons, mais d'un être quelconque dont on puisse craindre ou espérer quoi que ce soit, c'est-à-dire, suivant la définition de Malebranche, qu'on puisse adorer ; en ce sens qu'il note d'hérésie toute notion de secours gratuit, puisque la destinée des créatures est fixée par leurs actes propres : « Le moi est le protecteur du moi ; quel autre protecteur pourrait-on avoir que soi-même ? » — Le culte du Bouddha est néanmoins de nécessité de salut, de même, sinon au même titre, que l'abstention du meurtre, du vol ou de l'amour. Ce culte est l'occasion d'un genre de mérite indispensable, d'une édification morale et intellectuelle que rien ne peut remplacer ; il n'est pas, à proprement parler, religieux.

***

Or, dès avant notre ère, les bouddhistes ont des dieux vivants, miséricordieux, éternels ou peu s'en faut, dont ils vénèrent les icônes ou les symboles, auxquels ils adressent de ferventes prières pour le bonheur et pour le salut. Ces dieux sont le Bouddha historique, Çākyamuni, les Bouddhas ses prédécesseurs et ceux qui règnent dans d'autres univers, le futur Bouddha Maitreya, « l'Amical, » dont Çākyamuni a prédit l'avènement, et d'autres futurs Bouddhas en grand nombre, plus charitables et plus ingénieux

les uns que les autres. — En même temps, l'idée du *nirvāṇa*, trop obscur et déconcertant, est primée par la description des « terres bienheureuses » où les élus, eux-mêmes futurs Bouddhas, poursuivent leur ascension spirituelle en présence et sous les rayons des grands saints. Les bouddhistes, depuis l'origine, savent que les bonnes gens peuvent obtenir les *svargas*, les paradis de style hindou qu'Açoka recommande à ses sujets, peuplés de nymphes et aux joies, comme on a dit, « médiocrement quintessenciées ». Mais telles ne sont pas les « terres bienheureuses », bien plutôt des châteaux spirituels où les saints incomplets achèvent de s'épurer[1].

II

Légende et divinité du Bouddha

Quel est le caractère de la divinité des Bouddhas et tout d'abord de Çākyamuni, sous l'influence de quelles causes, par quels apports ou quelles étapes elle s'est formée, c'est un problème capital pour l'intelligence du Bouddhisme historique et aussi pour celle des origines. Les indianistes s'en sont médiocrement préoccupés: l'attention fut à juste titre absorbée par la doctrine de la plus archaïque communauté, par

1. Voir ci-dessous, p. 307 et suivantes.

sa morale et ses institutions disciplinaires, et il sembla que l'invasion des mythes et de la dévotion marquait la dégénérescence de la Bonne Loi. Qu'une « terre bienheureuse » soit substituée au *nirvāṇa*, n'est-ce pas un comble d'abomination ? N'est-ce pas une pitié que la forme fantastique du Bouddha du *Lotus*[1] remplace le maître humain et disert des vieux Suttas? Ce dédain n'est pas justifié, quelle que soit la valeur philosophique des deux Bouddhismes, le rationaliste et le religieux, — car ce dernier a donné naissance à des édifices doctrinaux d'une rare beauté et c'est bien lui qui a conquis, au prix de cruelles déformations, il est vrai, le Turkestan, le Tibet, la Chine et le Japon, pour ne pas parler de l'Insulinde.

Mais, pense-t-on, ce Bouddhisme est moderne? On craint qu'il ne puisse nous renseigner sur les premiers siècles; on affirme qu'il comporte des éléments extra-hindous. Max Müller, par exemple, a cherché ses origines dans l'influence des populations turques ou scythes qui envahirent l'Inde du nord vers les débuts de notre ère. On a parlé aussi de l'Iran, de l'art grec[2]

1. Voir ci-dessous, p. 261.

2. D'après Fergusson et Cunningham « les Indiens ont appris des Grecs le culte des images », « la pratique d'adorer des effigies du Bouddha a été inaugurée par la population semi grecque du Penjâb » (*Voir* Foucher, *Art bouddhique dans l'Inde*, p. 8 R. H. R. 1895). — Sur l'influence iranienne, Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*[2], p. 170

Ces hypothèses ne sont pas sans intérêt, mais paraissent un peu courtes. On ne peut vraiment douter que l'apothéose épique et dogmatique de Çākyamuni ne soit hindoue; mais plusieurs sont portés à croire qu'elle a eu lieu au sein de la Communauté, par un processus évhéméristе, à lentes étapes, et que ces étapes sont marquées par le développement de la légende attesté dans les sources littéraires.

Nous sommes d'avis, au contraire, que le dogme, la légende et le culte du Bouddha furent un facteur essentiel de l'extraordinaire fortune de la Communauté et du Bouddhisme. De toute apparence, si l'Inde est devenue et restée pendant plusieurs siècles, sinon bouddhiste, comme le veut M. Rhys Davids, du moins bouddhisante, ce n'est pas seulement par la vertu des institutions disciplinaires et doctrinales de la confrérie, parce que la règle conventuelle était plus raisonnable chez les fils de Çākyamuni que chez les Jainas ou les Âjīvikas, parce que la métaphysique était plus savante : ces qualités mêmes et la modération du « chemin du milieu » pouvaient être une faiblesse dans la surenchère doctrinale et ascétique. Quant à la supériorité de la morale, il faut aussi faire bien des réserves. — C'est surtout, croyons-nous, parce que la piété a reconnu dans Çākyamuni un être surnaturel et infiniment charitable. Et les témoignages de la tradition

monastique, seuls documents littéraires que nous possédions pour les temps primitifs, marqueraient, non pas le développement de la croyance, mais les conquêtes que la croyance, dès le début très précise, a faites dans les cercles des Presbytres, exclusivement préoccupés de *nirvāṇa* et de gnose.

Il serait outré de prétendre établir ici une démonstration rigoureuse; mais on peut, on doit envisager l'histoire bouddhique de ce point de vue.

La légende de Çākyamuni ou, pour mieux dire, du Bouddha,— car la personnalité historique disparaît derrière le type, — n'est pas une légende à proprement parler, le souvenir magnifié d'un maître très sage et très vénéré : un moine parmi les autres, *primus inter pares*, tel qu'il apparaît souvent dans le canon, et que la reconnaissance de ses disciples aurait déifié, alors qu'en bonne théologie ils n'avaient plus à s'en occuper, alors que, suivant la tradition, ils s'en occupèrent très peu. Tels étaient d'ailleurs les ordres du Disparu : « Que devrons-nous faire », interroge Ananda, « du corps du Bouddha ? » — « Ne perdez pas votre temps », répond le Bienheureux, « à rendre un culte à mon corps; mais occupez-vous en toute diligence et application de votre *bien* spirituel : il y a parmi les nobles, les brahmanes et les bourgeois, des hommes

instruits et croyants; ils rendront à mon corps le culte qui lui est dû[1]. » Et, par le fait, tandis que les laïcs, ou adorateurs (*upāsaka*), célèbrent les funérailles et se disputent les reliques, les moines organisent le concile et fixent la Loi, la Loi qui est, pour les sages, le « vrai corps du Bouddha ».

Une lente transformation du souvenir de Çākyamuni, aboutissant au type divin du Bouddha, paraîtrait moins invraisemblable si, dans la geste canonique ou deutérocanonique, « nous avions affaire à des données accidentelles ou incohérentes ». Mais, ainsi que M. Senart l'a démontré et dans toute la mesure où ces choses-là se démontrent[2], la légende est formée d'éléments qui sont peut-être solaires, qui, à coup sûr, n'ont rien d'évéhémériste, et qui forment bloc. Elle s'est visiblement alimentée au torrent des sources qui débordent dans les mythologies vishnuites, ou, en général, hindoues. — D'autre part, cette souveraineté, jadis partagée entre des saints ou des dieux anonymes et qui, sous l'emprise de la spéculation bouddhisante, constituera la dignité de Bouddha, Çākyamuni l'a apparemment revêtue en raison de l'impression qu'il fit sur les foules dévotes; et nous sommes

1. Dīgha II, p. 141 (*Buddhist Suttas*, p. 91), Foucher, *Art du Gandhara*, I, p. 573.
2. *Essai sur la légende du Buddha*.

ainsi quelque peu renseignés sur ce grand inconnu. — Il n'est pas impossible que Kanakamuni, en pâli Koṇāgamana, un des Bouddhas qui ont précédé le nôtre, soit un personnage historique[1] : en tout cas, l'Inde attendait des « Victorieux » ou *jinas*, des hommes-sauveurs.

***

Mais on nous arrête dès que nous ouvrons cette voie à la conjecture ; on demande si les notions qui pouvaient concourir à l'apothéose de Çākyamuni existaient dans l'Inde ; on doute qu'elles aient trouvé accès dans les premières confréries. M. Oldenberg, dont tout historien est l'obligé, soit qu'il le suive, soit qu'il le contredise, ne fait qu'une place accessoire au dogme du Bouddha, à la personne de Çākyamuni en tant que Bouddha : « Nous n'en parlons guère », dit-il, « que comme d'un appendice à d'autres développements plus importants. » Et, en vérité, à supprimer ce dogme, on n'ignore rien, ou peu de chose, de la discipline de délivrance : « C'est à vous-même de faire effort », a dit le Maître, « les Bienheureux ne sont que des prédicateurs. » — Il lui est arrivé de se comparer au premier-né d'une couvée : « Tout de même, ô brahmane, lorsqu'une poule a pondu des

1. Voir Kern, *Manual*, p. 64.

œufs, huit ou dix ou douze, et que la poule s'est couchée sur eux et les a tenus au chaud et les a couvés suffisamment; lors donc qu'un des poussins, le premier, avec la pointe de sa griffe ou son bec, brise la coquille et sort heureusement de l'œuf, comment nommera-t-on ce poussin, l'aîné ou le plus jeune?... De même aussi, ô brahmane, entre les êtres qui vivent dans l'ignorance et sont comme enfermés et emprisonnés dans un œuf, je l'ai brisée, la coquille de l'ignorance, et seul dans le monde j'ai obtenu la suprême et complète illumination. C'est pourquoi je suis l'aîné et le plus noble d'entre les êtres[1]. » — Çâkyamuni a découvert le chemin du salut, mais, dit M. Oldenberg, « le disciple qui va droit à la sainteté est un Bouddha aussi bien que le Maître ». — Et on ne voit pas quelle supériorité métaphysique pourrait lui échoir en partage : « Prenons », dit notre auteur[2], « une doctrine qui, comme celle de Jésus, grandit ayant à sa base une forte croyance en Dieu ; quelle idée se fera la communauté de celui qui comme maître, comme précepteur, comme modèle à imiter, prend dans la vie de ses disciples une importance si considérable? Tout naturellement, elle fera descendre sur sa personne un reflet, et mieux encore qu'un reflet, de la

1. Suttavibhaṅga, Pâr. i, 1.4; Odenberg-Foucher[2], p. 321.
2. Oldenberg[5], p. 380; Oldenberg-Foucher[2], p. 320.

plénitude du Dieu très puissant et très bon. . le Maître devient ainsi le Médiateur... Son essence s'élève en dignité métaphysique jusqu'à s'identifier avec l'essence de Dieu... Les conditions que suppose une telle évolution n'existaient pas dans le cas du Bouddha et, par suite, rien d'analogue ne s'est produit autour de sa personne. La croyance aux anciens dieux [du Veda] avait disparu devant le panthéisme de la doctrine de l'Âtman le souffle universel, l'être en soi], et l'Âtman, dans son éternel repos d'être unique et universel, n'était pas un dieu qui pût, par compassion pour la race humaine, intervenir efficacement en sa faveur. Il n'était pas d'ailleurs jusqu'à cette croyance en l'Âtman qui n'eût pâli. L'empire de ce monde soupirant vers la délivrance n'appartenait plus à un dieu; il était passé à la loi naturelle de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets[1]... Çâkyamuni ne pouvait pas être un sauveur d'origine divine, car ce n'était pas d'un dieu qu'on attendait le salut... Aucune supériorité métaphysique ne devait le placer de par sa naissance au-dessus des autres êtres; seulement plus grand, plus puissant dans ses efforts, il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces. »

1. Cette loi est le principe cardinal de la métaphysique et de la morale bouddhiques, voir ci-dessus, p. 175.

M. Oldenberg explique très bien comment les moines, professionnels de la délivrance, désabusés des dieux et même du Dieu-Tout, confiants dans la discipline du renoncement, n'ont pas senti le besoin de déifier leur Maître. Et c'est pour cela que la Communauté est, comme nous l'avons vu, « irréligieuse ». D'ailleurs, il est trop clair que manquaient dans les antécédents du Bouddhisme et dans la carrière de Gautama les données, juives ou évangéliques, qui firent que les chrétiens adorèrent en Jésus le fils de Dieu, Dieu lui-même. — Mais on peut se demander si de fortes croyances monothéistes sont favorables à l'adoration d'un homme-dieu; si, au contraire, le polythéisme hindou n'offre pas un champ merveilleusement propre à l'apothéose. Nous nous souviendrons des avertissements de Garrez, de MM. Barth et Senart[1], des leçons que nous a données M. Oldenberg dans ses beaux travaux sur le Veda, des suggestives observations de Sir A. Lyall : il est certain que toute la religion de l'Inde ancienne n'est pas enfermée dans les Upaniṣads ou les Brāhmaṇas, dans la tradition sacerdotale, ritualistique ou gnostique, des brahmanes.

Le Bouddha ouvre le chemin du *nirvāṇa* aux spirituels qui cherchent la délivrance de la douleur par une méthode strictement pénitentiaire

1. Notamment dans *Origines bouddhiques*, p. 2 et suivantes.

ou ascétique : c'est pour les rationalistes qu'est fait l'enseignement du canon. Mais il eut d'autres clients : « Fondateur d'ordre », remarque M. Senart, « il fut aussi un entraîneur de foules. Autour de la fraternité monastique, les laïcs se groupèrent étroitement. Ils apportaient des besoins religieux qui, nulle part, ne sont plus ardents que dans l'Inde[1]. »

Parmi les convertis, il y avait des simples qui n'entendaient pas le salut comme un *nirvâṇa* indéfinissable; qui demandaient d'abord : « Que devons-nous adorer maintenant? »; qui désiraient la pluie, des vaches, des fils, des paradis, l'immortalité, — comme aux temps du Veda et comme aujourd'hui. Et parmi les « sages » enrôlés sous le froc bouddhique, se rencontraient, nous le savons de science certaine, des Yogins ou pénitents, auxquels la vieille discipline accorde un règlement de vie spécial[2] et qui apportaient toute une technique de l'extase mêlée sans doute de spéculations religieuses; des Jaṭilas, particulièrement favorisés par le fondateur, et qui vénèrent le feu ou Agni[3] : nier l'utilité de l'oblation au feu, c'est une des

1. *Origines bouddhiques*, p. 42.
2. Voir ci-dessous, p. 356 et suivantes.
3. D'après l'Avadânaçataka, les disciples de Çâkyamuni sont d'abord exclusivement recrutés parmi les Jatilas, voir II, p. 111. — Voir Mahâvagga, i, 38.11; Rockhill, *Life*, p. 140, Senart, *Légende*, p. 416, note.

hérésies condamnées par nos textes[1]; des Âjîvikas qui vénèrent Nārāyaṇa[2], un des noms ou un des aspects de Viṣṇu. Si désuètes que fussent alors tous les dieux, nous croirons que le crépuscule (?) des cultes védiques et l'aurore (?) des dévotions hindoues faisaient quelque clarté dans le ciel. Tous les Hindous ne confessaient pas l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. — Et si nous enfonçons ici une porte ouverte, c'est, dirai-je avec quelque irrespect, parce que M. Oldenberg affecte de la clore par un artifice tout rhétorique.

*
* *

De toute évidence existaient dans l'Inde, chez les Hindous bouddhisants, les notions dont est sorti le type divin du Bouddha : ce type, en effet, est attesté par des documents catégoriques et anciens. On voit très bien, d'abord, comment Çakyamuni a pu ou a dû passer dieu : ne possède-t-il pas, à un degré suréminent, toutes les suprématies de la pénitence, de la science et des bonnes œuvres? Depuis la fin de l'âge védique, la spéculation indienne se demande

1. Voir ci-dessus, p. 64.

2. Kern, *Geschiedenis*, I, p. 14. M. Hoernle, dans son étude très détaillée de l'*Enc. of Religion and Ethics* de Hastings, ne mentionne pas ce trait. M. Kern n'indique pas sa source. [Kern s'est certainement mépris. Correction 1924].

pourquoi les dieux sont dieux ; elle se détourne de cette puérile hypothèse que la qualité de dieu est éternelle ou due au hasard de la naissance ; elle voit dans les souverains du ciel ou de la terre, dans les divinités ou dans les « rois à la roue », monarques universels[1], d'anciens maîtres de l'ascétisme, des magiciens ou des sacrificateurs, c'est-à-dire des savants, — ou, plus pure, des saints. Çākyamuni, égal aux plus grands sous ce triple aspect, austérité, science, vertu, est un être surnaturel du premier rang : du même coup, étant donnée la conception qu'on se fait des êtres surnaturels, il devient « le héros de récits mythiques d'origine et de caractère[2] ».

Il ne sera pas un dieu transcendant ou le légat de Dieu, — ni, comme le Kṛṣṇa de la Bhagavadgītā, la manifestation intégrale du Dieu-Tout ; ni une manifestation partielle, comme cent ascètes ou brigands hindous et même des officiers anglais. Plus tard, beaucoup plus tard, adopté par les brahmanes, le Bouddha prendra rang parmi les dix avatars de Viṣṇu. Mais les brahmanes apparemment ne parlaient encore du Dieu-Tout qu'à mots couverts et ne l'avaient pas vulgarisé dans les couches profondes de l'Hindouisme. Le Bouddha sera donc,

1. Voir ci-dessous, p. 243.
2. Senart, *Origines*, p. 7.

tout simplement, un être de puissance et de vie illimitées, un dieu du paganisme hindou, pour ses fidèles le plus grand dieu, un grand dieu pour tout le monde. — A vrai dire, les Hindous, qu'ils soient bouddhisants ou brahmanisants, se sont rarement fait une autre idée de la divinité. Comme l'a observé M. A. Barth et comme l'explique le spirituel brahmane Vamadeo de Sir A. Lyall[1], ils ne peuvent se passer d'un dieu-patron (*iṣṭadevatā*), d'un dieu à biographie, et ne lui refusent aucun attribut du Tout-Puissant; en même temps, ils se refusent à enfermer l'Éternel et l'Absolu dans un être anthropomorphe, et humilient tous leurs dieux. Faute de Discours de la méthode ! Les dieux des Brāhmaṇas, ou commentaires liturgiques du Veda, sont dieux parce qu'ils ont aperçu telle ou telle combinaison prosodique, telle ou telle formule d'offrande; Indra doit son paradis et ses nymphes au mérite de cent sacrifices; Brahmā lui-même n'est que le délégué temporaire[2], — pour quelques milliards de siècles, — de la grande force cosmique, et il doit à ses œuvres ce haut emploi; Çiva est le plus formidable des pénitents. Les rits, les connaissances magiques, l'ascèse sous toutes ses formes et sur-

1. *Asiatic Studies*, deuxième série.

2. M. Oldenberg (trad. p. 215, note) observe qu'Empédocle aussi dénie aux dieux l'immortalité.

tout la pénitence, sont non seulement utiles aux buts mondains, à l'acquisition des pouvoirs occultes, mais encore transforment les hommes en dieux dans une vie à venir.

Aussi bien la légende épique est pleine d'ascètes dont les mortifications inquiètent la sécurité des êtres célestes, qui ne sont que des pénitents parvenus, qui savent que leur gloire va s'épuisant par la jouissance et qui redoutent dans tout jeûneur obstiné, dans tout solitaire de marque, un rival ou un remplaçant. Alors, suivant une formule stylisée, les dieux députent au saint des ondines ou Apsaras, et on sait que Çakuntalā, la plus touchante des filles de l'Hindoustan, naquit du royal solitaire Viçvāmitra et de la belle Menakā. Et ces histoires de séduction ne manqueront pas dans la carrière ascétique de Çākyamuni.

D'après le témoignage unanime des biographes, Çākyamuni est un solitaire, un *muni*, dont les austérités étonnent le monde. Trait digne de remarque, car le Bouddha a organisé la vie conventuelle et condamné l'ascétisme outré[1] : la quatrième grande erreur, d'après le canon, est de croire que les rites et les vœux pénitentiaires sont utiles au *nirvāṇa*. Mais Çākya prétendait sans doute à autre chose qu'au *nirvāṇa* : il voulait devenir un Bouddha; un gran

1. Voir ci-dessous, p. 35

tapas est nécessaire, une grande production de cette force mystérieuse dont le nom signifie à la fois « chaleur » et « pénitence », qui rend immortel d'après le Rig Veda, qui, au dire des Brāhmaṇas, est la force cosmique elle-même : « Ce monde n'existait pas ; Prajāpati, le Maître des générations, peina, s'échauffa et prononça les mots créateurs[1]... » — Aussi la tradition monastique place-t-elle la tentation pendant la période d'austérité [2]. Les dieux n'ont pas pris ombrage des efforts du saint, car ils savent que Çākyamuni, devenu Bouddha, ne leur jalousera pas leurs nymphes. Mais Māra le Mauvais, ailleurs Mṛtyu ou la Mort, entité métaphysique et cosmique de l'idéologie des brahmanes, ailleurs Namuci, démon des ténèbres, Māra enverra ses filles, Soif, Volupté, Désir charnel de leurs noms allégoriques; elles se changeront en trois cents jouvencelles pour accuser à la fois la vertu du Maître et le mauvais goût des bouddhistes.

Cependant l'opposition de Māra, à considérer l'ensemble de la tradition, a un caractère très spécial qui transporte la scène, du lieu commun de l'hagiographie hindoue, en pleine mythologie et en pleine dogmatique. Nous rencon-

1. **Maitri, 6. 6.**

2. Sur la tentation, voir **Senart**, *Légende* ; **Kern**, *Geschiedenis*, I, 66; Māra = Kāma; arbre = immortalité. Oldenberg-Foucher², p. 86; Windisch, *Māra und Bouddha*.

trons ici plusieurs traits propres à la légende du Bouddha, héros solaire; nous constatons sa souveraine puissance.

Māra a vainement espionné pendant six ans le grand ascète; mais l'heure approche où la partie sera décidément perdue. Çākya a rompu le jeûne; il s'est réconforté d'un breuvage ambrosiaque, — du lait de mille vaches qu'elle faisait paître dans un bois plein de réglisse, la pieuse Sujātā, « Eugénie », avait nourri cinq cents vaches; le lait des cinq cents avait suffi à deux cent cinquante, et ainsi de suite jusqu'au moment où, en dépit de l'arithmétique et peut-être de la zoologie, le lait de huit dernières vaches eût donné une crème très épaisse, très douce et très forte; Brahmā, par surcroît, y versa le miel de la grande ruche cosmique de la force vitale. Réconforté par ce beurre merveilleux, Çākyamuni se dirige vers l'arbre sous lequel il doit devenir un Bouddha, l'Arbre de l'illumination ou de la science; c'est alors que Māra tente le suprême effort. Tous les dieux se sont enfuis, car Māra leur fait peur: l'homme, — est-ce un homme? — reste seul en face du dieu-démon, du *princeps mundi*, assis sur un éléphant gigantesque et qui excite ses hordes. Les traits et les projectiles, hideux ou fantastiques, retombent autour de Çākya en couronnes de fleurs. Mais ce ne sont là que des préliminaires emprun-

tés au *locus classicus* du combat des bons et des méchants dieux ; la lutte qui met en conflit le pouvoir temporel de Māra, sur son déclin, et la force, temporelle et spirituelle à la fois, de Çākya, se précise quand Māra revendique le droit de s'asseoir sous l'Arbre fatidique, droit que lui ont acquis, prétend-il, ses charités. — Si méchant que soit Māra, il fut bon jadis, puisqu'il est puissant, et ses compagnons affirment en effet ses mérites. — Mais Çākyamuni invoque le témoignage de la terre : « Tu as ici des personnes vivantes pour te servir de témoins : je n'en ai pas. C'est pourquoi j'invoquerai la terre encore qu'elle soit inconsciente. » Des mille noms que Çākyamuni a portés au cours de mille existences héroïques, un seul suffira pour confondre le Mauvais. « La terre », dit le Saint, « sera témoin que dans ma dernière existence humaine, quand on me nommait Viçvaṃtara, j'ai distribué sept cents dons extraordinaires. » Et aussitôt, quand le doigt de Çākyamuni touche le sol, la voix de la terre se fait entendre ; Māra et ses acolytes sont dispersés. Dès lors, l'Arbre et la *bodhi*, c'est-à-dire la science qui fait les Bouddhas, appartiennent au grand solitaire, et comme pour affirmer clairement le caractère mythique de cette lutte et de cette conquête, le serpent Mucilinda, dans le récit pāli comme dans les deutérocanoniques,

vient abriter le Bouddha de ses multiples replis.

On peut expliquer, et on a expliqué en effet l'épisode dit « de la tentation » comme le travestissement légendaire de la crise morale traversée par le Maître au moment où il comprit l'inutilité du jeûne et avant qu'il recouvrât le calme par une subite illumination. Māra-Mṛtyu-Namuci, démon ténébreux, porte aussi le nom de Kāma, le Désir frère de la mort, ennemi de la sainteté et du renoncement. Les données ne manquent pas pour donner à la lutte sous l'Arbre un aspect tout moral et psychologique. L'Arbre même, dont la conquête est si importante d'après certaines sources puisqu'il représente la science, l'immortalité, le souverain pouvoir, n'est-ce pas tout uniment un des nombreux figuiers au pied desquels, de tout temps, méditèrent les ascètes[1]? D'après le premier canon, le facteur unique de l'illumination fut la quadruple extase au cours de laquelle Çākyamuni se sentit devenir un Bouddha[2].

Les divers témoignages que nous allons passer en revue, parmi beaucoup d'autres, permettront d'apprécier la valeur de cette exégèse.

1. Voir notamment Oldenberg-(Foucher[2], p. 86 et suivantes). — Sur le culte de l'arbre, Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 226 et suivantes.

2. Oldenberg-Foucher[2], p. 89 et note. Le malheur est que les « quatre extases » sont du Yoga (Senart, *Origines*, p. 16).

III

Caractères surnaturels de Çākyamuni

A en juger d'après des aveux formels de la plus vieille littérature, ni le Bouddha, — c'est-à-dire Çākyamuni depuis la conquête de l'illumination (*bodhi*), — ni le « futur Bouddha » même ne sont à proprement parler des hommes.

***

Examinons d'abord l'humanité du Bouddha. Le Bienheureux se compare au lotus, car, né dans le monde, il est sorti du monde en devenant Bouddha : « Comme le lotus naît de l'eau et de la boue, grandit dans l'eau, s'élève au-dessus de l'eau et demeure sans que l'eau le souille; de même j'ai grandi dans le monde, j'ai dépassé le monde, je ne suis plus souillé par le monde[1]. » Mais, « dépasser le monde », n'est-ce pas simplement entrer dans le chemin du *nirvāṇa* ou délivrance? Les textes ne sont pas tous également explicites; plusieurs pourraient nous égarer[2], mais quelques-uns sont assez clairs : le

1. Saṃyutta, III, p. 140 et ailleurs. — Le Milinda, p. 375, applique aux moines ordinaires la comparaison du lotus, qui se peut, en effet, entendre de diverses façons (voir aussi p. 75).

2. Voir ci-dessous, p. 250.

Bouddha n'est pas un homme mûr pour le *nirvāṇa*, c'est-à-dire un *arhat*, comme furent presque tous ses disciples immédiats; car, lui-même l'a déclaré, il n'est pas un homme.

Le brahmane Doṇa aperçut sur les pieds du Bienheureux ou du Seigneur, *bhagavat*, — c'est sous ce nom, un des plus marquants de la religion kṛṣṇaïte que l'on désigne communément le Bouddha[1], — des milliers de roues avec leurs rayons, leurs moyeux et toutes leurs beautés; il s'écria : « Quelle merveille qu'étant un homme il puisse avoir de tels pieds! » — « Sans doute », demande-t-il au Saint, « tu es un *deva*, un dieu? » — « Non, brahmane. » — « Tu es donc un *gandharva?* », c'est-à-dire un musicien céleste. — « Non, brahmane. » — « Serais-tu donc un *yakṣa?* », et par *yakṣa* on entend, tantôt un démon, tantôt un esprit céleste d'apparition merveilleuse et mystérieuse[2]. — « Non, brahmane », fut encore la réponse. — « Alors tu es un homme? » — « Pas davantage. » « — Qui donc es-tu? » — « En moi », explique enfin le Maître, « ont disparu à tout jamais les passions qui pourraient faire que je fusse un *gandharva*, un *yakṣa* ou un homme; tel un lotus né dans l'eau, une fois sorti de l'eau n'est plus souillé par l'eau, tel je suis sorti du monde. Sache, ô

1. Voir Senart, *Origines*, p. 27; Kern, *Manual*, p. 63, n. 4.
2. Voir ci-dessous, pp. 352, 368, 374.

brahmane, que je suis un Bouddha. » Les docteurs bouddhistes ou occidentaux peuvent différer d'avis sur la portée de ce texte : au moins prouve-t-il que le Bouddha ni n'a l'aspect d'un homme, ni n'avoue être un homme[1]. Aussi bien l'appelle-t-on quelque part « adorable Yakṣa[2] ».

Cependant le Bienheureux se conduit comme un simple mortel. « S'il est homme », dit le roi Bimbisāra frappé de sa majesté, « il mangera la nourriture qu'il vient de recueillir dans son écuelle[3] », et il la mange en effet. De même abondent dans la vieille biographie les détails familiers de tout style, depuis l'histoire des purgatifs administrés au Maître par le médecin Jīvaka jusqu'au récit poignant des derniers jours. Cela n'empêche pas que le Bouddha ne soit « le premier des êtres; le dominateur insurpassé; le contrôleur et le souverain du monde et de ce qu'il renferme, Māra, Brahmā, toute la génération des vivants, hommes et dieux, ascètes et brahmanes ». Il est « le Seigneur Bouddha, le

1. Aṅguttara II, 37; d'après Kern, *Manual*, p. 64 : « Here the Buddha denies flatly and categorically that he is a man »; mais Oldenberg (trad. p. 320, note) : « Kern a mal compris l'intention de ce passage. » Il est hors de doute que les Arhats, délivrés, comme le Bouddha lui-même, des passions qui font renaître dieu, homme ou *gandharva*, n'ont pas aux pieds des milliers de belles roues.

2. Majjhima I, 386; Kern, *Manual*, p. 59.

3. Jātaka, I, 66; Kern, *Geschiedenis*, I, p. 54.

lion incomparable[1] ». — Quand le dieu de la lune et le dieu du soleil sont attaqués par Rāhu, le démon de l'éclipse, c'est au Bouddha qu'ils ont recours : « Rāhu », dit Çākyamuni, « le dieu de la lune a eu recours à moi; lâche la lune, car les Bouddhas ont pitié du monde. » Et le démon de l'éclipse se sauve le poil hérissé : « Si je n'eusse lâché la lune, ma tête se fût fendue en sept morceaux[2]. »

Un Bouddha, d'après l'ancienne foi, est de sa nature le souverain et le maître spirituel de l'univers; donc, comme Brahmā, il est unique : deux Bouddhas ne peuvent coexister. La dogmatique des temps postérieurs ne contredira jamais à ce

1. *Anguttara*, II, p. 23, Saṃyutta, I, p. 67. Il semble que l'expression *devatideva*, « the paramount god of gods », (Milinda, p. 381, Jātaka, IV, 158, comm. du Dhammapada, 148; Divyāvadāna, p. 391; *Lotus*, vii, 31, Lalita, 131.3 [= 114.20 devādhideva], etc.) ne se rencontre pas dans le canon (Milinda, trad. II, p. 305, q. v., et Kern, *Lotus*, p. xxv); mais le Saṃyutta, I, 141 dit d'un Arhat qu'il est *atidevapatta*.

2. Saṃyutta, I, 50-51; Kern, *Manual*, p. 64. — D'après *Anguttara*, I, pp. 227-228, Çākyamuni répand sa splendeur et fait entendre sa voix dans le « triple grand chiliocosme » (tisahassī mahāsahassī lokadhātu), c'est-à-dire dans un milliard d'univers à quatre continents, ou davantage (comparer Amitābha, ci-dessous, p. 268). Ananda se réjouit de savoir que le maître possède un si grand pouvoir; Udāyin se moque de lui : « Qu'est-ce que cela peut bien te faire? » Mais Bouddha l'approuve : « Ne parle pas ainsi, ô Udāyin, ne parle pas ainsi. Si Ananda vient à mourir sans être débarrassé de tout attachement, il obtiendra, par la vertu de cette foi et de cette complaisance en mon pouvoir (*anena cittappasādena*), d'être pour sept existences roi des dieux et pour sept autres roi de la terre (du Jambudvīpa). Mais, ô Udāyin, Ananda obtiendra le nirvāṇa dès cette présente existence. »

principe essentiel, et comme la fantaisie mythologique ou dévote réclamera de nombreux Bouddhas, elle les logera dans les univers qui entourent le nôtre : tout cosmos est le domaine, le « champ » d'un Bouddha. — Rigoureusement il devrait en être pour le temps comme pour l'espace : le règne de Brahmā, d'un Brahmā déterminé, remplit toute la période qui sépare deux chaos, ce qu'on nomme un *kalpa* ou âge du monde. Le Bouddha, supérieur à Brahmā et à tous les dieux, peut-il ne posséder qu'une souveraineté éphémère? Ce point de vue, très légitime, entre au conflit avec un des dogmes fondamentaux des Jainas et des bouddhistes, à savoir que les Saints apparaissent à des intervalles lointains et irréguliers, et qu'ils renoncent à l'existence lorsqu'ils ont rempli leur tâche, mis en mouvement la « roue de la prédication » (*dharmacakra*) et fondé l'Ordre destiné à leur survivre plus ou moins longtemps : cette conception rapproche singulièrement les Bouddhas et les Jinas, des Manus et des Avatārs de Viṣṇu. Cependant c'est une doctrine canonique que Çākyamuni aurait pu demeurer parmi nous pendant un âge du monde ou jusqu'au terme du présent âge du monde. Il ne demandait pas mieux, et, comme le dernier jour approchait, il dit à Ânanda, le disciple favori : « Le Bouddha pourrait, s'il le voulait, rester pour un âge du

monde ou jusqu'au terme de cet âge », et jusqu'à trois fois il répéta ces mêmes paroles. Mais Māra le Mauvais possédait le cœur d'Ânanda et « si claire et propice que fût l'occasion », le disciple n'en profita point. Lorsque son oreille et son esprit s'ouvrirent, il était trop tard : le Bienheureux avait renoncé à dépasser la limite de la vie humaine. Ce récit figure dans tous les canons, dans celui même des Presbytres, si rationalistes[1].

Avant de mourir de dysenterie, — maladie provoquée par un mets mystérieux, porc, champignons ou poison, on discute, mais je crains fort que cet aliment ne soit mythologique[2], — Çākyamuni manifesta sa gloire : sa peau resplendit comme de l'or vif et le brocart dont Pukkusa l'avait revêtu en devint sombre. Cette manière

1. Mahāparinibbāna, iii, 3 et 45 (= Dīgha, II, pp. 103 et 117); Milinda, p. 140 (trad. I, p. 198); Kathāvatthu, xi, 5, et nos *Conciles Bouddhiques*, i, p. 29 (= Muséon, 1905, p. 29). Sur la durée de la vie des Bouddhas et leur distribution au cours des âges cosmiques, voir Dīgha, II, p. 3 et Oldenberg[5], p. 384, note.

Une donnée très curieuse sur la durée de la vie des Bouddhas nous est fournie par le document obscur déchiffré récemment par MM. Sieg et Siegling (Acad. de Berlin, 1908, 16 juillet). On attribue généralement à Çākyamuni une vie de 80 ans, 35 ans avant l'acquisition de la dignité de Bouddha, 45 ans d'enseignement terminés par le *nirvāna*. D'après la nouvelle source, qui donne ces deux derniers chiffres, il faut ajouter 40 ans depuis la fin de l'enseignement jusqu'au *nirvāna*.

2. Voir Senart, *Légende*, p. 331 et suivantes; Milinda, trad. I, 244, note; Fleet, J. R. A. S., 1096, p. 881; Neumann, *die Reden* (Majjhima), I, p. xix; Watters. *Yuan Chwangs*, II, p. 27; voir ci-dessus, p. 39, note.

de transfiguration se produit deux fois dans la carrière des Saints : la nuit où le futur Bouddha devient Bouddha et la nuit du *nirvāṇa*[1]. — La littérature canonique admet en effet que les Bienheureux dissimulent leur vraie nature à tous les êtres : « Il y a », dit Çākyamuni, « huit sortes d'assemblées : nobles, brahmanes, bourgeois ou maîtres de maison, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux du groupe des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux je fais que mon aspect soit semblable au leur, que ma voix soit comme la leur; je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas tandis que je leur parle : « Quel est cet être qui nous instruit? un dieu ou un homme? » Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage : « Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme[2]? »

Quoi qu'en dise l'auteur de cette belle page, extraite du « livre du nirvāṇa », vénérable entre tous et si plein déjà de l'esprit du Grand Véhicule, Çākyamuni n'a pas dérobé à nos yeux sa sublime dignité, et d'ailleurs il a pris soin de nous raconter sa préhistoire. Pour les rédacteurs des

1. Mahāparinibbāna, iv, 37.
2. Mahāparinibbāna, iii, 22.

plus anciens Discours, avant même de devenir un Bouddha, Çākya, futur Bouddha, est un être surnaturel, de son vrai nom, un *mahāpuruṣa* ou « grand mâle ».

***

Celui qui devait être notre Bouddha, riche du mérite acquis au cours de nombreuses transmigrations, régnait, depuis plusieurs siècles, dans le ciel sublime des dieux Tuṣitas, « dieux satisfaits ou sereins ». Quand les temps furent accomplis, il pénétra, pendant son sommeil, dans le sein de Māyā, femme du roi des Çākyas. Rien n'indique dans la première tradition, à mon avis du moins, que Māyā fût vierge[1]; mais, dans toute la littérature connue, un seul passage semble parler d'une conception d'ordre naturel, et il a toute l'apparence d'un blasphème[2]. Le dieu des Tuṣitas, de son plein gré, après mûre délibération sur la caste, le pays, la famille, la mère et l'époque que son

1. C'est seulement après la conception que Māyā renonce au meurtre, au vol, à l'amour défendu, etc. (Dīgha, II, p. 12). Le Dīgha attribue à tout Bouddha un père et une mère; le Milinda (p. 75) explique comment Çākyamuni porte les marques, est enveloppé d'une auréole d'une coudée, bien que ses parents soient du type normal : de même le lotus naît de la boue. — Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 142.

2. Version tibétaine de l'Abhiniṣkramaṇa, cité par Foucaux, Rgya-cher-rol-pa, II, p. xxi.

avènement doit illustrer, « descend » sous la forme d'un éléphant à six défenses. — C'est bien, en effet, comme l'observe M. E. Senart, une « descente », *avatāra*, plutôt qu'une renaissance[1]. — Je ne rappellerai qu'en passant les miracles de la vie utérine; comment le Bienheureux resplendit adoré par tous les dieux réunis; comment il naît du flanc droit de Māyā, sans la blesser; comment celle-ci, ainsi que Latone, tenait en main la branche d'un arbre fleuri. Dans l'histoire d'un autre Bouddha, Dīpaṃkara, c'est-à-dire « celui qui fait la lumière » et, par un heureux calembour, « celui qui fait une île », la nativité a lieu sur une sorte de Délos, une île magique du Gange; et la ressemblance avec l'hymne homérique prend un tour très piquant.

Cependant, le point capital, le mieux attesté par les sources, le plus concluant, — car les miracles de la conception et de la naissance n'ont rien de très caractéristique et ils ont rencontré des incrédules, « honte de la Commu-

1. *Légende*, p. 270. — Je n'ignore pas que la thèse opposée peut être défendue. On considère parfois le futur Bouddha, au moment où il va s'incarner, comme un « être dans l'état intermédiaire » *(antarabhavika)*, et c'est un problème pourquoi il apparaît à sa mère, en songe, sous la forme d'un éléphant. — Sur la descente sous la forme d'éléphant, voir Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, p. 46; Speyer, *Ueber den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen* (Z.D. M. G.) et Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 153, 174; Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, art. *Bodhisattva in Sanskrit Literature*.

nauté[1] », — c'est la nature merveilleuse du corps du nouveau-né. Ce corps est orné des trente-deux marques principales et des quatre-vingts marques accessoires du *mahāpuruṣa*, « grand mâle[2] ».

Qu'est-ce que le « grand mâle »? Nous possédons des textes, de tendance évhémériste, où ce nom, — compris dans le sens de « grand homme », — est accordé à tel ou à tel moine remarquable par ses talents[3]; mais que cette interprétation ne soit artificielle, il ne faut pas en douter, car toute l'antiquité bouddhique atteste qu'un « grand mâle » est celui qui porte les « marques ». — Les astrologues et les liseurs de signes déclarent que le nouveau-né sera un « roi à la roue » (*cakravartin*), un monarque universel; mais le sage Asita, qu'on a surnommé le Siméon bouddhique, ne s'y trompe pas : « Si le prince reste dans la vie laïque, il sera roi à la roue; s'il quitte le monde, et il quittera le monde, il sera un Bouddha[4]. »

1. Le Lalita, p. 100.18 (=87.10) déclare qu'il y aura des infâmes (çramaṇamala) pour nier « la pureté de la descente dans la matrice » (*garbhavakrantipariçuddhi*); mais la pureté doit s'entendre du non contact avec l'impureté de la matrice (*uccāraprasrava...*). — Comparer Digha, II, p. 14.

2. Le terme *mahāpurusa* ou *purusa* est intraduisible. On lit généralement « grand homme »; j'écarte cette version pour éviter, comme on va voir, une fausse interprétation.

3. Aṅguttara, II, p. 35 et autres sources citées par E. Hardy, *Buddha*, p. 95 et suiv.

4. J'accepte la version traditionnelle; cependant, je ne pense pas

On a parfois considéré les marques comme des « attributs scolastiques[1] », et qu'il y ait de la scolastique dans l'arrangement des trente-deux principales et des quatre-vingts secondaires, sans parler des variantes, c'est bien certain : tout, dans l'Inde, est scolastique. Mais elles ne sont pas une invention d'école; elles ne sont inspirées ni « par l'idéal indien de la perfection physique », ni « par des souvenirs directs de quelques particularités propres à la personne historique de Çākyamuni[2] ». Pour rencontrer des traits rebelles à toute interprétation réaliste, il suffit de citer, au hasard, les roues aux mille rayons et à la belle jante qui décorent les pieds; la membrane qui unit les doigts et qui a pro-

comme M. E. Senart (*Légende*, p. 88) que le passage Lalita 121.8 (= 106.6 = Rgya-cher-rol-pa 98.19 qui traduit *ca* par *ni* et non par *dan*) soit altéré : Asita y dit, avec beaucoup de perspicacité, que les marques du nouveau-né ne sont pas des marques de roi à la roue, mais des marques de futur Bouddha (plus exactement de futur Bouddha à sa dernière existence). D'après la bouddhologie du Bodhisattvabhūmi, le poste de Cakravartin est réservé aux futurs Bouddhas vers le commencement de leur carrière, à un moment où leurs « marques » ne sont pas encore parfaites. (Nous reviendrons sur ce point ci-dessous, pp. 279 et 307). La question est de savoir si la théorie des « marques » et des « stades » des futurs Bouddhas était déjà portée à ce point de précision lorsque le Lalita fut rédigé : dans de nombreux endroits (118.12), comme l'observe M. Senart, les signes du roi à la roue et du futur Bouddha sont donnés comme identiques. [Il semble, 121.10, que ce soient les signes secondaires qui éclairent Asita sur la destinée du prince]. Telle était, sans aucun doute, la conception primitive.

1. Oldenberg-Foucher[2], p. 324. Ne faisons pas, cependant, dire à l'auteur ce qu'il n'a pas voulu dire!

2. Senart, *Légende*, p. 89.

voqué de faciles plaisanteries sur Bouddha palmipède; l'*ūrṇā*, « cercle de poils laineux et blancs qui s'étend entre les sourcils » et dont la légende fait sortir de merveilleux rayons; la disposition rigide de l'épine dorsale qui empêche un Bouddha de tourner la tête; la protubérance du crâne, et le reste.

Nous avons affaire ici à un type d'ordre mythique, antérieur à Çākyamuni, et dont nous connaissons, outre le Bouddha, deux exposants, le roi à la roue et Nārāyaṇa.

Le roi à la roue, de toute évidence, tient du héros solaire. Il règne non seulement sur le continent dont l'Inde fait partie, mais encore sur les trois autres parties du monde qu'éclaire notre soleil, celles où on a l'aurore, minuit ou le crépuscule, quand nous avons midi[1]. On a soutenu que l'idée d'un monarque universel n'a pu naître dans l'Inde que deux siècles après Çākyamuni, lorsque Candragupta, le Σανδροκοττος des Grecs, se fut taillé un large empire au lendemain de l'aventure macédonienne. Mais c'est là une trop douteuse application du paradoxe sociologique pour qu'il convienne de s'y arrêter; la roue du grand roi est certainement le soleil[2].

Voici, en effet, une histoire du temps jadis,

1. Il y a des rois à la roue qui ne possèdent qu'un continent.
2. *Légende*, p. 123.

de l'époque où le futur Çākyamuni, monarque universel, s'appelait le roi « Beau à voir ». Comme il se trouvait sur la terrasse du palais, la divine roue apparut, parfaite dans sa jante, son moyeu et ses mille rayons. Le roi se leva de son trône, ramena sa robe en découvrant respectueusement l'épaule gauche, prit dans la main gauche un vase d'or, de la droite aspergea la roue et lui dit : « Roulez, ô roue, et triomphez ! » La roue roula vers l'orient, suivie du roi et de l'armée ; et tout l'orient conquis accepta le pentalogue bouddhique. Puis la roue plongea dans les grandes eaux, émergea, roula vers le sud, vers l'ouest, vers le nord. Elle revint enfin à la capitale et se fixa sur la terrasse du palais, illuminant les appartements. Cette capitale, avec son septuple rempart de pierres précieuses qui rappelle aux « comparatistes » la cité de l'Apocalypse, est digne des prestiges de la roue et de son monarque[1].

Nous connaissons surtout le roi à la roue par les sources bouddhiques qui l'identifient ou le comparent au Bouddha : mêmes « marques », même « mise en mouvement de la roue », mêmes funérailles. Cependant les « marques » du « grand

1. Mahāsudassanasutta, Dīgha, xvii, traduit et commenté par Rhys Davids dans *Buddhist Suttas*, p. 237. — Sur le roi à la roue, ses joyaux (comp. Saṃyutta, V, p. 99), etc., voir Senart, *Légende* ; les observations de Ed. Hardy, *Buddha*, p. 105, quoique tendancieuses, sont intéressantes.

mâle » et le nom même de *mahāpuruṣa* rappellent des données familières à la vieille littérature du Veda et de l'Épopée. Plusieurs des étranges caractéristiques que nous avons relevées se retrouvent notamment chez Nara et Nārāyaṇa[1], deux divinités ou hypostases du cycle viṣṇuite auxquelles le Mahābhārata accorde le nom de « grands mâles, » et qui ne sont qu'un dédoublement de Nārāyaṇa, « le grand mâle » ou « le mâle » par excellence, le dieu unique qu'adorent les habitants d'un mythique paradis, l'île Blanche, eux aussi façonnés suivant le type de leur dieu. Appliquée à Nārāyaṇa-Viṣṇu, l'expression *mahāpuruṣa* évoque l'idée védique de l'homme primordial, victime du sacrifice primitif et dont le corps démembré constitua l'univers. Nārāyaṇa est l'être suprême; Brahmā s'écrie : « A lui l'unité et la grandeur ; il est appelé le mâle unique; cet être unique, éternel, porte le nom de grand mâle[2]. »

Tel est Nārāyaṇa, que célèbre le Mahābhārata; qu'adoraient les Âjīvikas, ascètes brahmaniques, rivaux des primitifs bouddhistes[3]; que le Lalitavistara identifie formellement avec le

1. Nara = homme, Nārāyaṇa = celui qui a pour domaine les eaux = Viṣṇu flottant sur les eaux primordiales. — Voir Hopkins, *Religions*. p. 412.

2. Voir Senart, *Légende*. notamment p. 91 et suivantes; Kern, *Geschiedenis*, I, 234. — Bhagavadgītā, xi, 18, &c.

3. Voir ci-dessus, p. 224, n. 2.

Bouddha; dans lequel les docteurs orthodoxes se refusent à voir le créateur[1].

Il n'est pas surprenant que les brahmanes et les ascètes de toute qualification doctrinale, pour lesquels Çākyamuni, s'il est vraiment un « grand homme », doit être un « grand mâle », un avatar ou une manifestation divine, se soient enquis avec inquiétude des « marques ». L'Écriture nous rapporte les démarches toutes pareilles de Sela et de Brahmāyu, deux sages qui furent convertis, non par des discours, mais par la vision du corps sublime de Çākyamuni.

Un jour le brahmane Sela rencontra son ami Keṇiya, un Jaṭila ou adorateur du feu, qui se préparait à recevoir le Bouddha avec son habituel cortège de douze cent cinquante moines. Sela n'en croit pas ses oreilles : « Tu as bien dit que Gautama est Bouddha? » s'écrie-t-il. — « Oui, je dis qu'il est Bouddha. » — « Vraiment, tu dis qu'il est Bouddha? » — « Oui, je dis qu'il est Bouddha. » — « A coup sûr, pense Sela, ce mot « Bouddha » est une chose rare; mais nos livres décrivent les trente-deux marques de tout

1. Candrakīrti déclare que le monde n'est l'œuvre ni de Puruṣa ni de Nārāyaṇa (Madhyamakāvatāra, fol. 305 a). — Aux nombreux documents étudiés par M. E. Senart, on peut ajouter quelques références : les dévots de Nārāyaṇa (**bhaktika*) sont assurés du salut, Karuṇāpu*ṇḍ*arika, p. 79.21; Nārāyaṇa est un des Bouddhas de confession, Çikṣāsamuccaya, p. 169.12; la « force de Nārāyaṇa » (Mahāvyutpatti, 252.7) est décrite Abhidharmakoçavyākhyā, Burn., fol. 441; comparer Sukhāvatī, p. 17.4, *Lotus*, Kern, p. 397.

Bouddha ; j'irai voir si Gautama les possède en effet. » Observons en passant que le narrateur identifie « Bouddha » et « grand mâle », au point que les marques de l'un portent le nom de l'autre ; et qu'il atteste le caractère et l'origine des marques, « consignées, dit-il, dans les livres des brahmanes ». — La fin du récit n'est pas sans intérêt. Sela constata aisément sur la personne de Çākya les caractères surhumains, « deux exceptés, la disposition anormale de l'organe sexuel et la longueur de la langue ». Or un parfait Bouddha doit posséder toutes les marques. Mais le Bienheureux eut pitié de son incertitude : par un souci de pudeur, que l'exégèse monastique ne trouva pas toujours assez circonspect, il fit apparaître le premier de ces signes invisibles dans un fantôme magique créé à son image ; puis il révéla sans réserve les merveilles de sa langue : celle-ci vint caresser le nez, puis les oreilles et s'étalant en éventail recouvrit tout le front[1]. — De même on dit des hommes de l'île Blanche, à la tête en forme de parasol, que « leurs langues lèchent tout entier leur visage semblable au soleil ».

Cette langue du Bouddha, attestée par le Suttanipāta, un des plus anciens parmi nos recueils,

1. Selasutta, dans Suttanipāta, p. 99 (iii, 7) = Majjhima, n° 92 ; l'enquête de Brahmāyu, Majjhima, II, p. 135. — Dīgha, II, 17. — Milinda, p. 67 et suivantes

nous la retrouverons plus rayonnante et plus longue dans le Lotus de la Bonne Loi, qui marque le complet développement de la bouddhologie du Grand Véhicule. Mais entre la littérature protocanonique que nous venons d'examiner et le Lotus doivent se placer les systèmes, hypothèses ou « anticipations » de plusieurs sectes du Petit Véhicule; la scolastique rejoint, en effet, par des voies qui lui sont propres, les intuitions de la mythologie et de la piété; elle transforme ou organise le dogme du Bouddha, soutenue par la croyance populaire, guidée par les souvenirs canoniques.

IV

Sectes supranaturalistes

Nous avons vu que la plus vieille littérature s'est enrichie de données qu'on peut dire inorthodoxes et qui sont tout au moins étrangères à la stricte doctrine de la délivrance. Nous connaissons par le canon pâli le nom de « grand mâle », les marques corporelles, la préexistence de Çākyamuni dans le ciel Tuṣita, la lutte avec Māra, la toute-puissance et le privilège de la vie immortelle, les deux transfigurations, la promesse de l'avènement du futur Bouddha Mai-

treya[1], le nom de six Bouddhas du passé, les miracles des funérailles, d'autres traits encore qui font de Çākyamuni, Bouddha ou futur Bouddha, un « être supérieur au monde » (*lokottara*).

D'autre part, les textes comme les monuments figurés attestent l'importance du culte des reliques et des symboles, les pieds, la roue, l'arbre, etc., en attendant les icônes. Il faudrait, pour faire apprécier la nature exacte de cette « latrie », résumer une bonne moitié de l'*Essai sur la légende du Buddha*, les pages de Minayeff sur l'ancien culte bouddhique, plusieurs mémoires de M. A. Foucher. Disons, au plus court, que les bouddhistes répondent déjà, aux premiers siècles, à la tardive définition qu'en donneront les brahmanes : « les bouddhistes ont pour dieu Bouddha. »

Cependant « tout culte d'adoration est antipathique aux dogmes les plus élémentaires du Bouddhisme[2] », et les Presbytres, gardiens du dogme et de la tradition évéhmériste, restaurateurs ou créateurs de ce dogme et de cette tradition, — il est difficile de s'exprimer là-dessus avec exactitude, — tendent à dissimuler le caractère surnaturel du fondateur, qu'attestent

1. La prédiction de l'avènement de Maitreya (Metteyya), rapportée par Milinda, p. 159, se rencontre dans le Cakkavattisuttanta (Oldenberg[5], p. 164, note).

2. *Essai sur la Légende du Buddha*, p. 345.

cependant le canon lui-même, le culte et la légende. Le nom mythologique et divin, « grand mâle », peut s'entendre « grand homme », et cette interprétation est attribuée, comme nous avons vu, au Bouddha lui-même[1]. — Çākyamuni a déclaré qu'il pourrait demeurer ici-bas jusqu'à la fin de la période cosmique ou *kalpa* : on rencontre des théologiens « minimistes » qui traduisent effrontément « jusqu'à la fin d'une pleine existence humaine », c'est-à-dire jusqu'à cent ans[2]. — Nous avons aussi remarqué que les miracles de la conception et de vie utérine déplaisent aux rationalistes : pour eux, le Bouddha est tout simplement un homme, tel que MM. Oldenberg, Rhys Davids ou E. Hardy l'ont évoqué.

L'expression *lokottara*, « supérieur au monde », « supranaturel », a droit de cité dans le canon. Mais, dans d'innombrables passages, elle ne comporte aucune notion de supériorité méta physique. — Çākyamuni demeure impollué au-dessus du monde, comme le lotus au-dessus de l'eau ; il est supérieur au monde ; il n'est ni dieu, ni esprit céleste, ni homme : uniquement parce qu'il va sortir de l'existence ; parce que, délivré des passions, il possède virtuellement le *nirvāṇa*. Le canon, en effet, désigne comme « supé-

1. Aussi le titre de Mahāpurisa est-il accordé à des Arhats.
2. Voir nos *Conciles Bouddhiques*, I, p. 29 (Muséon, 1905, p. 241).

rieures au monde » les connaissances et les méditations qui aboutissent au *nirvāṇa*.

Cette exégèse, adoptée par la plupart des savants européens, paraît justifiée, en effet, lorsqu'on s'en tient au canon pâli; mais ce canon ne représente, de son aveu, qu'une des branches de la tradition qui se réclame des Presbytres, la branche dite de la « distinction[1] » : « Le Bouddha, disent les Pères du concile de Patna, était partisan de la distinction. » Nous n'en sommes pas convaincus ou du moins doutons-nous que la tendance rationaliste ait exclusivement prédominé dans la plus archaïque communauté, celle qui inaugura les compilations scripturaires. Dans cette hypothèse, on s'expliquerait mal qu'eussent été canonisés des textes comme les discours sur la vie immortelle, sur les marques, sur les funérailles, sur les anciens Bouddhas et leur conception, et beaucoup d'autres[2].

Quoi qu'il en soit, à côté des sectes résolues à considérer le fondateur comme un maître humain, dans la mesure où cela est possible à

1. Il est difficile de dire en quoi consiste, au plus juste, la « distinction » (*vibhajjavāda*); on peut seulement signaler quelques passages du commentaire du Kathāvatthu. Ad xix, 2, les Andhakas ne distinguent pas le sens du mot « vide » et concluent à l'inexistence des choses; ad xi, 5, les Mahāsāṃghikas ne discernent pas le sens du mot *kappa;* ailleurs, il s'agit de l'existence du passé et de l'avenir. L'école de langue pâlie attribue au Bouddha les diverses interprétations exégétiques qu'elle défend contre les écoles rivales.

2. Il est cependant digne de remarque que presque toutes ces déclarations se trouvent dans le « livre du Nirvāṇa ».

des orientaux[1], il en est plusieurs qui prennent à la lettre les textes magnifiant le Bouddha, qui attachent un sens très réaliste et prégnant à l'expression « supérieur au monde » : elles en font leur devise; elles prennent et reçoivent le nom de « supranaturalistes[2] ». Ce sont des écoles savantes; leur activité porte sur la donnée essentielle, la nature du Bouddha.

L'école dite orthodoxe distinguait, à la suite des brahmanes, deux *nirvāṇas* ou, plus exactement, deux degrés de *nirvāṇa* : le *nirvaṇa* complet où s'abîme Çākyamuni lorsqu'il a rendu le dernier soupir; le *nirvāṇa* incomplet, ou sainteté, dont Çākyamuni prit possession sous l'Arbre en devenant un Bouddha : mais, et ceci est fort important, aux termes mêmes de l'Écriture le processus spéculatif par lequel Çākyamuni devient un Bouddha ne se distingue pas de celui par lequel il s'évade dans le complet *nirvāṇa*. Dès l'origine, la qualité de Bouddha tendait donc à se confondre avec le *nirvāṇa*.

1. Windisch admet « dass das Mythologische mit zum Wesen des Buddhismus gehört und von diesem nicht getrennt werden kann. Denn wenn auch der historische Buddha ein einfacher Mensch gewesen ist, so hat es doch wahrscheinlich nie einen Buddhismus völlig ohne Mythologie gegeben ». (*Māra*, p. 182.)

2. Nous ne sommes pas très bien renseignés sur les sectes « supranaturalistes » Elles sem lent constituer le groupe dit les Mahāsāmghikas. Voir surtout le Mahāvastu (articles de Barth dans *J. des Savants*, août-octobre 1899), les sommaires de Vasumitra, de Bhavya et de Vin tadeva (Wassilieff et Rockhill) et le Kathāvatthu (Andhaka, Aparaseliya, Pubbaseliya, Mahāsamghika, Vetullaka).

Dès lors on se demande si un Bouddha, exempt de désir et de pitié [1], plongé dans de suprêmes extases, au-dessus de la conscience et de la non-conscience, peut boire, manger, souffrir, prêcher la loi? Quelques-uns le croient et soutiennent qu'on peut parler en état de méditation; d'autres le nient : toute activité disparaît avec le désir, avec la pensée discursive[2]. Un texte canonique assure que, depuis la nuit de l'illumination jusqu'à la nuit du *nirvāṇa*, le Maître n'a rien dit d'inexact; mais, d'après une autre version, le Bouddha n'a pas, durant cet intervalle, prononcé une seule syllabe[3]. La gnose suprême qui fait un Bouddha laisse peut-être subsister le corps, — on dit que « l'odeur des excréments de Çākyamuni surpasse infiniment tout parfum[4] », — mais elle est incompatible avec la parole : ce n'est pas le Bouddha, c'est Ânanda qui a prêché [5]. Ou bien encore les disciples entendent la Loi, chacun telle qu'il la peut

1. Kathāvatthu, xviii, 3 : natthi buddhassa bhagavato karuṇā (Doctrine des Uttarāpathakas).

2. C'est dans ce sens que je comprends Kathāvatthu, ii, 3, xviii, 8 et un des « points » de Mahādeva.

3. *Anguttara*, II, 24, Itivuttaka, §112, Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 16, et Aryatathāgataguhyasūtra cité Bodhicaryāvatāra, ix, 36, et Madhyamakavṛtti, p. 366.

4. Kathāvatthu, xviii, 4 : buddhassa bhagavato uccārapassāvo ativiya aññe gandhajāte adhiganhāti (Doctrine de quelques Andhakas et des Uttarāpathakas).

5. Kathāvatthu, xviii, 1.

porter : mais le Maître garde le « silence de parole et de pensée » qui lui vaut le titre de *muni*, c'est-à-dire de « silencieux ». D'après quelques-uns, la lumière des poils blancs de *l'ūrṇā* illumine les esprits; d'après d'autres docteurs, ce sont les murs mêmes de la chambre de prêche qui révèlent la doctrine. — Les brahmanes trouvent cette idée très ridicule[1].

Le Bouddha étant ainsi magnifié, comment sa transcendante extase prendrait-elle fin? Il demeure, évidemment, jusqu'à la fin de la période cosmique, et par conséquent ce qu'on nomme *nirvāṇa* n'est que la prolongation éternelle de l'état de Bouddha. La statuaire du Gandhāra représente, en effet, de nombreux Bouddhas, — vivants ou éteints, Çākyamuni, ses prédécesseurs et ses collègues, — plongés dans la béatifique méditation. Ou bien on peut dire que le Bouddha entre en *nirvāṇa* quand il cesse d'être visible aux dieux et aux hommes et s'enferme dans le *stūpa*, reliquaire, tumulus céleste ou terrestre[2]. — Encore ne faut-il pas s'étonner, si

1. Çlokavārttika, p. 86. 10; Bodhicaryāvatāra, ix, 36. Voir J. R. A. S., 1902, p. 374.

2. Il est à peine utile de le remarquer, toutes les vues sur le *nirvāna* et la qualité de Bouddha manquent de rigueur. En vérité vraie, rien n'existe, rien n'arrive : l'acquisition de la qualité de Bouddha est illusoire. En vérité relative, la qualité de Bouddha consiste dans le non-savoir; le « vrai corps » des Bouddhas, le « corps de la loi » (*dharmakāya*), est un non-corps, un pur néant

« Puissant Joyau », un Bouddha des anciens âges, depuis longtemps évanoui, déploie à l'occasion tout le prestige des fantasmagories mythologiques; — mais ceci appartient au Grand Véhicule, et nous avons encore à examiner ce que les anciennes sectes « supranaturalistes » enseignent sur le « futur Bouddha ».

*
* *

Le futur Bouddha à sa dernière naissance, c'est-à-dire descendu du Tuṣita pour conquérir sous l'Arbre la dignité de Bouddha, est un être surnaturel. La plus ancienne tradition rapporte, en effet, que la naissance de Çākyamuni fut merveilleuse et que son corps portait les

ou la connaissance indifférenciée; le corps dit de jouissance et le corps magique sont également illusoires. — Donc tout ce qu'on dit des Bouddhas, de leur enseignement, de leur *nirvāna*, est pure fantasmagorie. Le Laṅkāvatāra, qui relate les entretiens de Çākyamuni avec Rāvaṇa et Mahāmati, condamne tout d'abord cette opinion des mauvais bouddhistes que les Bouddhas, « pour lesquels tout objet de connaissance a disparu », puissent faire entendre le grand éclat de rire qui inaugure la prédication; les divinités de forme bouddhique, Çākyamuni ou Amitābha dans le Lotus, sont des « corps magiques », car « les Bouddhas sont silencieux »; et pour affirmer plus nettement l'irréalité de toute la bouddhologie, on nous dit que Rāvaṇa se voit multiplié en de nombreux Rāvaṇas installés sur de nombreuses montagnes en présence de Bouddhas aux trente-deux marques.

Cependant la phraséologie et la mythologie distinguent le plus souvent les Bouddhas en exercice des Bouddhas passés et à venir. Mais, en bonne dogmatique, les Bouddhas n'existent que dans le corps non-pensant et impensable qu'on appelle « corps de la loi ».

marques. Mais l'école des Presbytres, qui a conservé ces précieuses indications, n'a pas saisi leur portée; dans les détails anthropomorphiques où il faut reconnaître la condescendance d'un dieu, elle a vu des preuves de la faiblesse humaine; elle n'a pas dégagé le principe fondamental de l'exégèse : Çākyamuni, avant comme après l'illumination, est supérieur au monde; mais il a voulu se conformer à l'habitude du monde (*lokānuvartana*)[1]. — Quel croyant admettra que le futur Bouddha ait vécu si longtemps dans le harem; que son fils Rāhula fut engendré suivant la loi commune; que la vocation ait été provoquée par la rencontre du malade, du mort et du moine; que le jeune sage se soit mis à l'école de maîtres humains et qu'il ait pratiqué d'inutiles austérités; que le Bouddha ait hésité à prêcher la loi? Toutes ces choses ne sont racontées ou ne sont arrivées que pour notre édification. — Voici des milliards de siècles qu'en présence d'un archaïque Bouddha qui s'appelait aussi Çākyamuni, le futur Çākyamuni, notre Çākyamuni, a fait vœu de devenir un Bouddha; il a traversé au cours des siècles dix étages ou « terres » de perfectionnement moral. S'incarnant pour la dernière fois, descendant du ciel Tuṣita, il revêt

1. Ceci est en somme le principe de la « distinction des deux enseignements » transporté dans le domaine bouddhologique.

dans le sein de Māyā, qui est vierge, un corps « spirituel » (*manomaya*) qui donnera le change aux hommes; son épouse aussi est vierge, car le futur Bouddha, dans sa dernière existence, ignore les désirs sensuels. — En un mot, Çākyamuni apparut, sinon comme semblable aux autres hommes, du moins sous une forme presque humaine, et il enseigna par son exemple la vie idéale du bouddhiste. Pure condescendance, pure charité à l'égard du monde. Ici trouve son explication et son complément la belle page du « livre du *nirvāṇa* » que nous citions plus haut : le Bouddha prend l'aspect et la voix de ses auditeurs; mais ceux-ci soupçonnent sa dignité : « Qui nous a parlé », disent-ils, « un dieu ou un homme? »

Observons cependant que, faute peut-être de suffisante information, toutes ces vues « supranaturalistes » du Petit Véhicule, éparses dans divers ouvrages, ne donnent pas l'impression d'un système cohérent : on dirait plutôt des remarques exégétiques faites au hasard. Il est notamment difficile de dire en quoi consiste le « corps spirituel » d'un futur Bouddha à sa dernière naissance. M. Senart veut entendre qu'il est, non pas immatériel, mais seulement très subtil. « J'aime autant », reprend M. Barth, « le laisser tel quel; il est des choses qu'il ne faut pas vouloir creuser. » Ne doutons pas que les

bouddhistes ne l'aient creusé[1]. D'après Çāriputra, le corps spirituel est un corps du monde de la « forme », c'est-à-dire de la matière; d'après Udāyin, — mais Çākyamuni lui donne tort, — il appartient au monde de la non-matière. Un texte canonique enfin appelle « corps spirituels » les fantômes que créent les magiciens ou les saints. — Nous ne sommes pas mieux fixés sur des points plus essentiels : il semble bien que cer-

1. Voir Barth, *J. des Savants*, août 1899, premier article sur le Mahāvastu : « Quant aux Bodhisattvas parvenus à leur dernière naissance, on sait qu'ils viennent au monde en sortant du flanc droit de leur mère sans la blesser; c'est, ajoute le Mahāvastu, que leur forme (*rūpa*), c'est-à-dire leur corps, est tout spirituel (*manomaya*, I, 218. M. Senart veut entendre par là qu'il est, non immatériel, mais seulement très subtil; j'aime autant le laisser tel quel : il est des choses qu'il ne faut pas vouloir creuser. » Je crois bien que l'interprétation de M. Senart est justifiée : il s'agit d'un corps du monde de la forme (*rūpāvacara*), mais subtil (comparer Digha, I, pp. 34 et 202); non engendré suivant la loi du monde de la concupiscence, comme l'explique l'Abhidharmakoçavyākhyā : matériel, parce qu'il est visible (*dṛçyarūpatvāt*); spirituel, parce qu'il n'est pas engendré (*upapādukatvāt; çukraçoṇitam aprāpya prādurbhāvāt*)... Tels sont les corps des premiers hommes et des dieux Rūpāvacaras. — Dans Anguttara, I, p. 24 : *manomayaṃ kāyam abhinimminantānam* = « de ceux qui créent des corps spirituels ». Dans Lalitavistara, 68.2, un palais est dit « spirituel, fait de pierre précieuses... » (et le tibétain traduit : créé par l'esprit). Les futurs Bouddhas possèdent un corps spirituel dès la huitième terre (Lankāvatāra, p. 83) *manovad apratihataçighragāmitvāt* : « parce qu'ils se meuvent à travers les obstacles et aussi vite que la pensée ». [Il y a d'ailleurs trois espèces de corps spirituels, p. 138 : décidément ce n'est pas un problème à creuser!]; beaucoup d'autres saints ont la même prérogative [Kern, *Lotus*, p. 194]. La perfection du corps dit *rūpakāya* comporte la perfection des marques principales et secondaires, la perfection des forces, la perfection du corps et des os solides comme le diamant (Abhidharmakoçavyākhyā). Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 73, et *Bodhisattva in Sanskrit Literature* dans Hastings.

taines manifestations historiques de Çākyamuni furent seulement « apparentes », par exemple ses austérités, ses relations avec les femmes du harem; mais la conquête de l'illumination n'est-elle pas un événement réel? où est la limite entre la « condescendance à l'égard du monde » et la pure fantasmagorie?

Pour répondre à cette question on aimerait pouvoir faire fond sur une décision du concile de Patna, en 256 avant notre ère, condamnant l'hérésie attribuée plus tard aux Vetullakas et qui est une des caractéristiques du Grand Véhicule : « Çākyamuni n'a pas réellement résidé dans le monde des hommes; il est demeuré dans le ciel des Tuṣitas; les hommes et les dieux n'ont vu de lui qu'un fantôme. » C'est, au plus juste, du docétisme.

Je ne partage pas, en ce qui concerne la tradition du troisième concile, la confiance de M. Rhys Davids ou de M. Oldenberg; mais il n'est pas impossible qu'avant l'époque d'Açoka les « supranaturalistes » possédassent déjà, dans ses traits essentiels, la bouddhologie dont la thèse docète est une des expressions, et que le Lotus de la Bonne Loi, qui doit être du premier siècle de notre ère[1], développe dans toute son ampleur doctrinale et mythologique.

1. La traduction chinoise la plus ancienne se place entre 265 et 316; mais elle contient les chapitres xxi-xxvi qui sont certainement des

V

Bouddhologie du Grand Véhicule[1]. — *Amitābha*

Çākyamuni, dans les livres pâlis, quoique étant un « grand mâle, » n'est qu'un homme prédestiné à devenir le plus grand des dieux et devenu tel, en effet, par la conquête de la qualité de Bouddha. Encore ce dieu disparaît-il après quarante années de règne : il pourrait, dit-on, pieuse con-

additions. (Voir Kern, *Lotus*, p. xxi). — On assure que le Ratnakūṭasūtra a été traduit avant 170, l'Akṣobhyavyūha, la Daçasāhasrikā et la Mahāsukhāvatī avant 186.

1. Il se peut bien que les Vetullakas appartiennent au Grand Véhicule (voir Kern, Versl. en med. der K. Ak. van Wetenschappen, 1907, p. 312 et J. R. A. S., 1907, p. 432). — D'autre part, les Pūrvaçailas et les Sautrāntikas qui poussent très loin le supranaturalisme sont classés dans le Petit Véhicule. — Il n'entre pas dans notre plan de décrire la littérature du Grand Véhicule et d'exposer les diverses hypothèses qu'on peut formuler sur sa genèse. Notons seulement les points suivants : 1. Cette littérature repose sur les anciens canons (voir Windisch, *Buddha und Māra*; Kern, traduction du Lotus, préface, etc.); elle est tout entière dans la forme de Sūtras, appelés Vaipulyasūtras (« Sūtras développés ») ou « Sūtras du Grand Véhicule » (mahāyānasūtras), caractérisés par la nature de l'audience, toujours céleste, qui écoute les discours du Bouddha; les uns ont été composés d'abord en prakrit, sanscritisés ensuite du moins dans les parties en prose; les autres furent sanscrits dès l'origine. 2. Le Vinaya comporte (?) des livres sur la pratique des Bodhisattvas, ordination, règles, stades, etc. (voir ci-dessous, pp. 327, 341) et (?), pour les moines seuls, le Vinaya des anciennes écoles plus ou moins modifié. 3. Les Sūtras surtout philosophiques appartiennent soit à l'école Mādhyamika (Prajñāpāramitā), soit à l'école Vijñānavādin (Laṅkāvatāra). 4. Les Sūtras surtout « dévots » glorifient soit Çākyamuni (Lotus), soit Amitābha (Sukhāvatī), soit Avalokiteçvara (Kāraṇḍavyūha).

jecture, demeurer ici-bas jusqu'à la fin de cette période du monde, mais il considère sa tâche comme remplie et il abdique. C'est un dogme que tout Bouddha s'en va lorsqu'il a constitué la confrérie. — Les « supranaturalistes » du Petit Véhicule, et aussi du Lalitavistara, cherchent à tâton une solution plus conforme à la dignité du grand saint; mais, si haut qu'ils le placent, ils gardent quelque conscience de son humanité : sauf surprise, ils lui reconnaissent un corps réel, impassible et transcendant, mais qui a laissé de vraies reliques; ils distinguent les deux périodes, celle qui précède et celle qui suit l'illumination; ils croient à l'historicité du grand drame de Gāyā, la lutte avec Māra, la conquête de l'Arbre et de l'ambroisie. En un mot, Çākyamuni est un dieu de forme humaine qui devient Bouddha.

Le Çākyamuni du Lotus de la Bonne Loi — et, en général, des *sūtras* du Grand Véhicule — remplit, au contraire, toute cette période cosmique. De la genèse de sa qualité de Bouddha nous ne savons rien, sinon qu'il est devenu Bouddha « au commencement », c'est-à-dire, pour rester orthodoxe, au commencement de cet âge du monde; — mais cependant il se vante d'enseigner la loi pendant un nombre incompréhensible de dizaines de millions de périodes cosmiques. Il possède le vrai corps d'un Bouddha,

le corps dit de « jouissance » (*saṃbhoga*), marqué des trente-deux signes dont il révèle la magnificence aux nombreux saints qui l'entourent. Cette langue « longue et mince » que Brahmāyu et Sela furent anxieux d'apercevoir, manifeste sa splendeur ignée. Un des plus curieux chapitres du livre lui est consacré. Le bienheureux Çākyamuni, lisons-nous[1], et le bienheureux Puissant-Joyau qui était entré dans le complet *nirvāṇa*, se mirent à sourire ensemble : leur langue sortit de l'ouverture de leur bouche et atteignit jusqu'au monde de Brahmā. Il s'en échappa en même temps plusieurs centaines de mille de myriades de dix millions de rayons. De chacun de ces rayons s'élancèrent plusieurs centaines de milliards de futurs Bouddhas dont le corps était de couleur d'or, et qui étaient doués des trente-deux signes... Les Bienheureux opérèrent cet effet de leur puissance surnaturelle pendant cent mille années complètes. Ensuite, à la fin de ces cent mille années, ils ramenèrent leur langue, et ce fut un bruit formidable accompagné d'un tremblement cosmique : des milliards de « champs » de Bouddha en furent secoués. Et Çākyamuni reprit ses discours métaphysiques un instant interrompus par cette admirable exhibition.

1. Burnouf, *Lotus*, p. 234. Kern (*Lotus*, p. xxxi) compare Bhagavadgītā, xi. 30.

Mais, à de rares exceptions près, les saints déjà béatifiés sont seuls admis à la contemplation du vrai corps. Aux hommes se manifestent, que le Bouddha soit encore vivant ou qu'il ait atteint le *nirvāṇa*, des corps appelés « artificiels » ou « créés par magie » (*nirmāṇakāya*), des avatars, réductions du corps de jouissance et dont toute la gloire est amortie. Tel fut, parmi beaucoup d'autres Bouddhas de forme humaine, le Çākya-muni historique, qui se plia aux conditions du monde, feignit d'atteindre la qualité de Bouddha, d'entrer dans le *nirvāṇa*, de laisser des reliques. Cependant le vrai corps règne dans un ciel sublime, jusqu'au jour du vrai *nirvāṇa* : alors, conformément au vœu formulé par le Bouddha, le corps fera place à un *stūpa*, à l'imitation des reliquaires d'ici-bas[1], et le Bienheureux goûtera le repos après avoir savouré les joies de l'enseignement; quelquefois il surgira à l'évocation d'un de ses collègues.

Cette bouddhologie peut aboutir à une sorte de monothéisme, et de fait, d'assez bonne heure, sans doute avant le v[e] ou vi[e] siècle de notre ère, certains bouddhistes reconnaissaient un « Bouddha primordial » ou « du commencement » (*ādi-buddha*) qui est un « Bouddha sans commen-

1. Sur les *stūpas* célestes, voir Kern, *Lotus*, p. 227; Senart, *Légende*, p. 436. — Voir ci-dessus, p. 254, n. 2.

cement[1] » et duquel pourront émaner les autres Bouddhas. Mais cette conception et plusieurs autres analogues sont inorthodoxes[2]. D'après l'ensemble de nos textes, les Saints, d'ailleurs égaux en nature sinon en gloire, sont en nombre infini ; tous possèdent la science intégrale, tous l'ont acquise à grand peine : « Ils ont été des insectes, des moustiques, des mouches ou des vers, ces Bouddhas souverains, Çākyamuni, Ratnaçikhin, Dīpaṃkara et les autres. En s'efforçant, ils ont obtenu la suprême illumination, si difficile à obtenir[3]. »

La multiplication des Bouddhas a eu lieu par étapes. L'ancienne croyance n'a pas supposé que deux Bouddhas pouvaient coexister[4] et ne s'est enquis que des Saints du passé. « Les plus anciens documents [pâlis] ne parlent

1. Asaṅga (Sūtrālaṃkāra, ix.77) condamne en effet la doctrine d'un Bouddha primordial : « Personne n'est Bouddha d'origine, car la qualité de Bouddha suppose l'accumulation [du mérite et du savoir] et l'intervention d'un autre Bouddha pour inaugurer [la carrière de futur Bouddha]. Donc, comme il n'y a pas de commencement [à l'existence des êtres], il est impossible qu'il n'y ait qu'un seul Bouddha. Mais, [dans un autre sens], il n'existe pas plusieurs Bouddhas, puisque la nature suprême d'un Bouddha est indivisible. »

2. Voir ci-dessous, p. 396.

3. Bodhicaryāvatāra, vii.18.

4. Aṅguttara, I, p. 27 (Oldenberg[5], p. 385) nie l'existence de deux Bouddhas en même temps dans le même cosmos. — Kathāvatthu xxi.6 semble nier la coexistence de Bouddhas même dans des univers distincts, contre l'opinion des Mahāsāṃghikas. Les Lokottaravādins, d'après Vinītadeva, disent : « Beaucoup de Bouddhas apparaissent en même temps. »

encore que de six prédécesseurs de Çākyamuni, les seuls aussi qui figurent sur les bas-reliefs de Bharhut [200 av. J.-C.]; mais, avant la clôture du canon pâli, ce nombre avait été porté à vingt-quatre... La série y commence avec Dipaṃkara aux pieds duquel le futur Çākyamuni prononce et fait agréer son premier *praṇidhāna* ou vœu solennel de devenir un jour, lui aussi, Bouddha et commence en attendant sa carrière de Bodhisattva [ou de futur Bouddha]. » Mais interviennent les spéculations sur les périodes cosmiques[1] et sur la pluralité des mondes; les « supranaturalistes » et les écrivains du Grand Véhicule reculent vers l'infini l'origine de la carrière du futur Bouddha; ils peuplent l'éternité et l'étendue de Bouddhas souverains; la tradition des vingt-quatre prédécesseurs est « comme étouffée par une végétation parasite... On pouvait en énumérer des milliers, on savait positivement qu'ils avaient été en nombre infini... Comme le Lalitavistara et d'autres livres sanscrits, le Mahāvastu fait grand usage de ces interminables énumérations. C'est par douzaines qu'il nous les sert d'un bout à l'autre et que, sans se lasser, avec une joie enfantine, il se plaît à enfler ces creuses vessies. Quand l'addition ne suffit plus, il y ajoute la multipli-

1. Déjà développées dans Digha, II, p. 2 et suivantes. Voir Oldenberg[5], p. 384.

cation : Çākyamuni se souvient d'avoir honoré et servi huit mille Buddhas du nom de Dīpamkara, cinq cents du nom de Padmottara [Sublime Lotus], dix-huit mille Māradhvajas [Étendards de Māra], quatre-vingt mille Kāçyapas... trois cents millions de Çākyamunis, et ainsi de suite à travers des pages. Au besoin on multiplie simplement par l'infini, car les Bouddhas sont en nombre infini, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace; leurs *kshetras* ou champs d'action, dont chacun comprend des milliards de mondes, sont en quantité illimitée, et, de ce chef, bien que chacun de ces domaines ne soit occupé qu'à d'immenses intervalles, le nombre des Bouddhas coexistants à un moment donné est incalculable [1] ».

***

Cette cosmologie présente de multiples avantages : elle permet, notamment, de mettre en tête à tête ces êtres merveilleux ; elle ouvre le panthéon à des personnalités plus sublimes encore que Çākyamuni. Parmi les innombrables Bouddhas, la plupart ne sont que des noms, de vaines images accumulées par la rêverie mythologique ; mais plusieurs sont de vrais dieux, chers à la piété.

1. Barth, *J. des Savants* (août 1899), pp. 17 et 20.

Dès le début de notre ère, Amitābha, « Lumière infinie », d'un autre nom, Amitāyus, « Vie infinie », efface singulièrement Çākyamuni, du moins dans certains milieux. Celui-ci, même dans le Lotus, reste tant soit peu anthropomorphe; il réside sur le double céleste du Pic des vautours, montagne voisine de Bénarès ; il parle ou feint de parler. D'autre part, son univers, — le nôtre, — est mêlé de bien et de mal : en dessous du paradis où s'édifie la mère de Çākyamuni en écoutant Maitreya, le prochain Bouddha, s'agitent les générations des dieux sensuels, des hommes, des animaux et des damnés. N'existe-t-il pas un Bouddha plus glorieux ou plus bienveillant que le nôtre, qui règne sur un univers parfait et bienheureux? N'existe-t-il pas une « terre bienheureuse », une *Sukhāvatī*, peuplée d'élus et de saints? Sans doute, et ce sera, analogue à l' « Heureuse » du régent de l'ouest, à la « Cité du couchant » de la littérature brahmanique, la terre occidentale et solaire où trône Amitābha.

« Tous les êtres, sauf les aveugles, possèdent la vue, et tous voient le soleil couchant. Assieds-toi, regarde à l'ouest, prépare ta pensée à une profonde méditation sur le soleil. » C'est dans ces termes que Çākyamuni expliquait à Ânanda les méditations qui révèlent aux voyants, aux voyants de la foi, le royaume

d'Amitābha. — Nous ne décrirons pas, malgré l'importance de cette imagerie dans les cultes de l'Extrême-Orient, les merveilles de cette cité[1] ; la lumière qui réjouit la peau et l'esprit ; la fantasmagorie dont le dieu, grand de milliers de lieues, remplit son auréole de figures saintes et magiques ; ni comment tous les habitants de ce paradis, miraculeusement conçus dans le cœur des lotus parfumés, y grandissent nourris de l'écho du divin enseignement, en sortent radieux, fils du Bouddha, en présence du Bouddha, quand les doigts ou les rayons du Bouddha ont enfin mûri la fleur.

Tout Bouddha a le domaine ou « champ » qu'il mérite. Si Amitābha, dont l'éclat rayonne à travers les cosmos de ses confrères, a obtenu ce privilège de posséder la « Terre bienheureuse » et d'y appeler, de partout, les êtres destinés à l'éternel salut, c'est par la vertu du vœu sublime qu'il a jadis prononcé.

Au temps jadis, il y a très longtemps, certain moine qui s'appelait Dharmākara, « Mine de la Loi », s'adressa au Bouddha alors régnant, Lokeçvararāja, « Roi souverain du monde » : « Je fais vœu », dit-il, « de devenir un jour Bouddha et de gouverner un univers exempt de souffrances et peuplé de saints. Si mon « champ » ne doit

1. Comme l'a observé M. Rhys Davids, elle rappelle la ville du roi « Beau à voir » (ci-dessus, p. 244).

pas être une Terre bienheureuse, plutôt ne jamais devenir Bouddha! » De cette résolution, dite « originelle », qui se divise en 46 ou en 48 articles, tous plus « prometteurs » et sublimes les uns que les autres, sont issues, après de longs siècles de charité et de méditation, et la gloire d'Amitabha, transformation dernière de Dharmâkara, et la Terre bienheureuse, et l'efficace qui y fait renaître les élus. — D'après quelques écoles, la grâce du dieu est non seulement prévenante, mais suffisante. Quiconque prononce le nom d'Amita, fût-ce par distraction, fût-ce dans un blasphème, est assuré du paradis; les plus grands pécheurs, ceux qui ont commis un des péchés dits « immédiats », punis, dans l'ancien Bouddhisme, par une chute immédiate dans les enfers, ne sont pas exclus des lotus-matrices, purgatoires parfumés, où mûrissent les élus-embryons. Seulement ils y resteront enfermés plus longtemps, privés du spectacle sublime auquel ils aspirent, purifiés par l'enseignement qui perce les pétales opaques. — D'autres théologiens, et plus orthodoxes, sont moins accommodants : soit qu'ils écartent les grands pécheurs; soit qu'ils exigent la piété et les bonnes œuvres; soit que, plus subtils et voisins, si je ne m'abuse, des théories luthériennes, ils demandent à défaut des œuvres que le fidèle « s'approprie par la foi » le vœu originel de Dharmâkara-

Amitābha. Il faut, à tout le moins, se reposer dans la vertu salvatrice du dieu[1].

Cependant Amitābha, — plus exactement les anciens mérites d'Amitābha et l'efficace de son vœu ne sont pas les seules ressources du fidèle. Innombrables sont les « futurs Bouddhas » qui accumulent les bonnes actions et nous en appliquent le mérite. Maitreya, le premier en date, n'est ni le meilleur ni le plus puissant[2]. Plus proche et plus actif est Avalókiteçvara, le « Compatissant » par excellence, le « Seigneur qui regarde d'en haut », ou bien « le Seigneur qu'on regarde », ou encore « le Seigneur des défunts ». Premier ministre d'Amitābha, ce futur Bouddha a résolu de ne pas devenir Bouddha avant d'avoir introduit toutes les créatures dans le *nirvāṇa* : « Puisse, a-t-il dit, ma tête se briser en dix morceaux si j'éprouve une pensée de découragement. » — Il y a aussi des divinités féminines, d'une tendresse maternelle, qui portent le nom de Tārās, « Sauveuses » ou « Étoiles[3] ». — En principe, tout Bouddha a pour associés, en qualité de « dau-

1. Sur la religion d'Amitābha, voir les Sukhāvatīs et le Sūtra d'Amitāyus (traduits dans *Sacred Books*, vol. XLIX) ; De Groot, *Code du Mahāyāna* et surtout *Religious persecution in China* ; Fujishima, *Bouddhisme japonais* ; Foucher, *Iconographie bouddhique*, I ; Hastings, *Encycl. of Religions & Ethics*, article *Avalokiteçvara*.

2. Voir Foucher, *Iconographie*.

3. G. de Blonay, *La Déesse bouddhique Tārā*.

phins » ou de « princes consorts », deux futurs Bouddhas de premier rang qui visitent la terre et l'enfer, prennent soin des mourants[1], escortent les âmes vers le paradis; en tout temps ils revêtent les formes les plus propres à la conversion des pécheurs.

***

Nous avons, dans ces dernières pages, marqué un des points d'aboutissement de la spéculation bouddhologique et esquissé la théologie qui supporte la dévotion populaire. Il n'est pas douteux que, pour les innombrables fidèles, hindous, chinois ou japonais, d'Amitābha-Amito ou d'Avalokiteçvara-Kvanyin[2], la *Sukhāvatī* soit au plus court et au plus juste un paradis où les élus sont convoyés par des saints miséricordieux et où ils jouissent de la vision béatifique d'un dieu éternel. Du *nirvāṇa*, il est à peine question. — Cependant cette dévotion n'est pas inconciliable avec des vues plus conformes aux tendances fondamentales du Bouddhisme.

Les docteurs savent à merveille que tout

1. Çikṣāsamuccaya, p. 175, Lotus, xxiv, 25.

2. Kvanyin est un Avalokita femme, création de la piété chinoise semble-t-il. — En bonne orthodoxie, tant pâlie que sanscrite, jamais un futur Bouddha ne revêt le sexe féminin, voir notamment *Lotus*, traduction de Kern, p. 253, et Foucher, *Représentations de Jātakas sur les bas-reliefs du Barhut*.

Bouddha est entré dans le *nirvāṇa* ; la vraie nature d'un Bouddha est par conséquent impensable et invisible; tel est le « corps de la Loi », identique au « grand vide ». Le dieu qui trône dans les paradis pour l'édification et la félicité des saints, n'est pas plus réel que l'image humaine et éphémère dont les hommes ont cru entendre la parole, et qu'ils ont nommée Çākyamuni. Mais, avant d'entrer dans le *nirvāṇa*, dans ce grand vide qui est à la fois la matrice et le tombeau des Bouddhas, tout futur Bouddha a entassé une masse inappréciable de mérites : ces mérites s'épanchent sur la multitude des êtres, conformément au vœu du futur Bouddha; et chacun y participant suivant sa capacité, les hommes ordinaires obtiennent de voir et d'entendre ce fantôme que fut, ici-bas, Çākyamuni; d'autres, moins fortunés, ont du moins la grâce de vivre à une époque où survit sa communauté; tandis que les saints jouissent pendant des milliards de siècles de l'enseignement et de la lumière du corps céleste. Lorsque le stock des mérites est épuisé, comme c'est le cas, par exemple, pour « Puissant Joyau », la brillante fantasmagorie disparaît et fait place à des reliquaires encore très efficaces en fruits d'édification.

Cette spéculation n'est pas, tant s'en faut, à l'abri de toute critique : elle repose sur la thèse

presque inorthodoxe, de l'application du mérite[1]; mais nous pouvons l'entendre du point de vue d'un idéalisme rigoureux, et voici comment. La créature misérable, troublée par le désir, se crée des images qui correspondent à sa dépravation : c'est ainsi qu'elle croit souffrir les mille tortures des enfers; qu'elle est, plus qu'à demi, privée de raison dans le corps des bêtes; que, parvenue à la dignité d'homme, elle s'attarde aux viles superstitions des payens. De même, purifiée, elle obtient d'apercevoir un Bouddha de forme humaine, — qui n'est que sa représentation; — plus pure, elle s'imaginera contempler, dans un merveilleux paradis, Çākyamuni ou Amitābha; elle aspirera à une perfection plus haute, aura conscience d'être un « futur Bouddha », accumulera les actes de compassion, parviendra enfin au complet repos en conquérant la science suprême ou illumination des Bouddhas.

Telle est, en raccourci, « la carrière des futurs Bouddhas », ou Grand Véhicule, que nous allons étudier avec quelque détail.

1. Voir ci-dessous, p. 295.

CHAPITRE IV

LA CARRIÈRE DU FUTUR BOUDDHA

1. Petit Véhicule : légende de Pūrṇa. — 2. Critique du Petit Véhicule ; le double « équipement » : savoir et pitié. — 3. Le futur Bouddha débutant ; le vœu ; les étages ou « terres » de son ascension. — 4. Le Grand Véhicule est-il le seul véhicule? Souffrances et avantages de la « noble carrière » ; casuistique et laxisme.

I

Il y a, dans un recueil appartenant au Petit Véhicule sanscrit, une très belle légende, attestée pour l'essentiel dans le canon pâli, qu'aucun historien n'oubliera de rappeler comme une des gloires du Bouddhisme. C'est la légende de Pūrṇa. Elle fournit une preuve très nette de l'esprit du Grand Véhicule dans la littérature authentique du Petit[1].

D'après le document sanscrit, Pūrṇa, dès sa

1. La légende de Pūrṇa est canonique, Saṃyutta, IV, p. 60 (Oldenberg-Foucher², p. 269) ; Majjhima, III, 267 (J. P. T. S. 1887, p. 23) ; mais la mention des signes physiques est propre au Divyāvadāna (dont on a établi récemment les relations avec le Vinaya des Sarvāstivādins), p. 24 et suiv. ; voir Burnouf, *Introduction*, p. 235.

naissance, était « beau, agréable à voir, ravissant ; il avait le teint blanc et la peau de couleur d'or, la tête en forme de parasol, les bras longs, le front large, les sourcils réunis, le nez proéminent » : ce sont là, on s'en souvient, quelques-unes des marques des hommes de l'île Blanche, du « grand mâle », du futur Bouddha[1]. Après une carrière bien remplie, consacrée au commerce paternel et aux expéditions d'outremer, Pūrṇa fut touché de la grâce, « désira subitement embrasser la vie religieuse », et reçut du Bouddha lui-même les paroles d'ordination : aussitôt et miraculeusement, « il se trouva rasé, revêtu du manteau religieux, muni du pot aux aumônes, avec l'extérieur décent d'un religieux qui aurait reçu l'investiture depuis cent ans ». Ce n'était pas un moine ordinaire, car (et ici les documents pâli et sanscrit concordent), il demande au Bouddha de lui enseigner la Loi en abrégé, afin que, après l'avoir méditée, il puisse faire embrasser aux autres la vie religieuse. Et dans quel pays exercera-t-il son apostolat? Dans le pays des Çroṇāparāntakas. « Mais », dit le Bouddha, « ils sont violents, emportés, cruels, colères, furieux et insolents, les hommes du Çroṇāparānta. Lorsqu'ils se mettront en colère et t'injurieront, que penseras-tu de cela? »

1. Voir ci-dessus, p. 242-7. Les marques vont se développant au cours de la carrière du futur Bouddha, voir p. 279.

— « Je penserai que ce sont certainement des hommes bons et doux, ceux qui m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, ceux qui se mettent en colère contre moi et qui m'injurient, mais qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierres. » — « Ils sont violents et emportés les gens de ce pays-là. S'ils te frappent de la main ou à coups de pierres, que penseras-tu? » — « Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. » — « Et s'ils te frappent du bâton ou de l'épée? » — « Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils ne me privent pas complètement de la vie. » — « Et s'ils te privent complètement de la vie, que penseras-tu? » — « Voici ce que je penserai. Ce sont certainement des hommes bons que les Çroṇāparāntakas, ce sont des hommes doux ceux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli d'ordures. » — « Bien, bien, Pūrṇa; tu peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, tu peux fixer ton séjour dans ce pays d'hommes violents. Va, Pūrṇa; délivré, délivre; arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres; consolé, console; parvenu au complet *nirvāṇa*[1], conduis-y les autres. »

1. *Nirvāṇa* = *parinirvāṇa*, délivrance complète de la passion et par conséquent de la douleur, laquelle est produite par l'attachement. Çākyamuni, vivant, est fréquemment dit *parinibbuta*.

Quel est ce type nouveau de saint, si différent de l'idéal de la littérature canonique? Qu'est devenue la permanente préoccupation de l'apathie, de l'ataraxie, si étroitement liée, dans l'ancienne discipline, au légitime souci de ne manquer de rien et de savourer, dans d'exquis recueillements, l'avant-goût du *nirvāṇa*? Et combien le genre de vie adopté par Pūrṇa s'écarte des « fruits actuels de la vie religieuse » décrits par le Bouddha lui-même! Le premier de ces fruits, on s'en souvient, est la vénération universelle : l'esclave, devenu moine, est respecté de son ancien maître. — Quelle est encore la signification des marques physiques de Pūrṇa, — qui manquent dans le pâli, — aussi extraordinaires chez un simple mortel que la perfection de la patience et le désir ardent de l'apostolat peuvent l'être chez un moine aspirant au *nirvāṇa*-sur-terre[1]?

La réponse à cette double question se présente d'elle-même. Pūrṇa, bien qu'il soit glorifié dans la littérature protocanonique, n'est pas un adepte de l'ancien Bouddhisme mais du nouveau; il n'appartient pas au Petit Véhicule mais au Grand, ou, pour parler plus exactement, la charité du Grand Véhicule, comme sa métaphysique et sa bouddhologie, existent en

1. Je ne nie pas l'esprit d'apostolat dans le Petit Véhicule. Les textes (Mahāvagga) et l'histoire (Açoka) sont beaucoup trop formels!

germe dans le Petit. L'idéal religieux va se déplacer : les saints n'aspireront plus à devenir des *arhats*, c'est-à-dire à posséder au plus tôt et au moins de frais possible le *nirvāṇa*, mais à prendre, plus sûr et plus noble, mais plus pénible, le chemin qu'a suivi Çākyamuni lui-même. Les vrais fidèles du Grand Véhicule s'appellent de leur vrai nom *bodhisattvas*, « futurs Bouddhas ». — Tel est, croyons-nous, Pūrṇa. Rien de surprenant qu'on lui accorde, dans la légende remaniée, quelques marques d'un Bouddha, puisqu'il est un Bouddha en puissance, mais non pas toutes ni parfaites, car, nous apprend un texte scolastique : « Il faut un mérite égal à celui de toutes les créatures de l'univers pour donner à un seul cheveu l'apparence crépue des cheveux d'un Bouddha[1]. » L'acquisition des marques est donc infiniment longue ; mais nous pensons que Pūrṇa est déjà fort avancé dans la carrière : sa tête en forme de parasol, la longueur de ses bras, les sourcils réunis par les poils qui deviendront, chez le Bouddha, la glorieuse *ūrṇā*, sont des traits fort indicatifs. Et sa perfection de patience n'existe pas seulement en paroles, mais en effets. Car, dès qu'il arrive au pays des Çroṇāparāntakas, il rencontre d'abord un de ces hommes méchants qu'a révélés l'expérience des missionnaires, car le type en est très

1. Bodhisattvabhūmi.

peu hindou[1] : « Or, un chasseur, tenant son arc à la main, sortait en ce moment pour aller chasser l'antilope. Il vit Pūrṇa et fit cette réflexion : « C'est un objet de mauvais augure que ce religieux tondu ! » Puis, ayant ainsi réfléchi, il banda son arc de toute sa force et courut vers l'endroit où se trouvait Pūrṇa. Dès que le respectable Pūrṇa le vit, il rejeta son vêtement supérieur, — marque de respect, — et lui dit : « Toi dont le visage annonce la bonté, je viens pour accomplir ce difficile sacrifice, frappe ici. » — Et il récita une stance appropriée à la circonstance.

II

Critique du Petit Véhicule
Le double « équipement » du futur Bouddha

La « pratique » ou « carrière » des « futurs Bouddhas » (*bodhisattvacaryā*), la méthode par laquelle on devient Bouddha, a intéressé les bouddhistes depuis l'origine. On cherchait à deviner la préhistoire légendaire, mythologique et spirituelle de Çākyamuni : les sectes supranaturalistes ont été très loin dans cette voie. Dans le Grand Véhicule, le problème passe au

1. Le Bouddha dit dans le Lotus, x, 25 : Si on attaque (le prédicateur) avec des pierres, des piques, des injures et des menaces, qu'il souffre tout cela en pensant à moi.

premier plan, car tout fidèle prétend marcher sur les traces du Maître. La « noble carrière » des vrais fils et imitateurs des Bouddhas réunit et combine des éléments divers qu'il faudra rappeler ou définir; on essaiera aussi de déterminer la place qu'elle occupe dans la suite de la religion bouddhique.

***

On a vu comment, parallèle à la spéculation mythologique qui a pour centre l'identification du Bouddha et du « grand mâle », la spéculation philosophique aboutit, dans les sectes « supranaturalistes » (*lokottaravādin*), à la quasi-éternité de Çākyamuni et à la théorie docète[1]. On ne conçoit pas que Çākyamuni, devenu Bouddha, ne survive que quarante-cinq ans[2], ni qu'un Bouddha, plongé dans les ultimes méditations, soit actif. On n'admet pas davantage, et nous n'avons pas encore insisté sur ce point, que la science d'un Bouddha soit intégralement représentée par l'enseignement canonique, — rappelons-nous la parabole des feuilles de la forêt de *siṃsapās*[3], — ou que l'intelligence des simples

1. Voir ci-dessus, p. 259.

2. L'explication des rationalistes que Çākyamuni est mort aussi jeune en punition d'un meurtre ancien, est rejetée avec mépris dans le Suvarṇaprabhāsa. Aussi bien est-elle peu en harmonie avec le « livre du nirvāṇa » du Petit Véhicule.

3. Voir ci-dessus, p. 58.

mortels soit capable d'épuiser ce savoir et d'en mesurer l'étendue. La *bodhi,* ou illumination qui fait un Bouddha, doit être une gnose ineffable. C'est un blasphème de supposer que Çākyamuni a pu l'acquérir à la hâte durant la nuit sainte qu'il passa sous l'Arbre. — C'est une étrange illusion d'enfermer cette gnose dans les petites formules des quatre vérités et de l'enchaînement des causes : comme nous l'avons vu, la dialectique, dans certains cercles de la Communauté, a ruiné l'ancienne philosophie phénoménaliste. La nouvelle école, qu'elle enseigne le « vide » ou affirme l'existence de la seule pensée, favorise des conjectures mystiques sur la nature de la chose en soi que le Bouddha seul peut connaître. Les termes qui désignent la vérité ou réalité suprême,—identité (*tathatā*), vacuité, perfection de la sagesse, élément *nirvāṇa*, élément loi, corps de la loi, matrice des Bouddhas, — flottent aux confins de la métaphysique, de la mystique et de la dévotion. L'homme ne peut pas « réaliser » leur profonde signification, mais du moins enveloppent-ils la *bodhi* d'un halo de mystère. — Aussi pense-t-on que l'enseignement traditionnel est provisoire, préparatoire, insuffisant au salut; que les sages suivant l'ancienne formule, étrangers à la suprême théorie du « vide », ne sont pas même sur le chemin qui conduit à la

vérité, à la délivrance du désir, au *nirvāṇa*. Le terme de ce chemin, c'est le savoir d'un Bouddha. Pour être délivré, il faut devenir Bouddha : les *arhats* ou saints du Petit Véhicule se vantent vainement d'être des « délivrés vivants ». Ils se trompent eux-mêmes et trompent les autres. Le vrai bouddhiste est le futur Bouddha, le candidat à l'omniscience, le candidat à la possession d'un savoir infiniment au-dessus de la raison humaine et qu'on ne peut acquérir qu'après des réincarnations multipliées dans les sphères supérieures[1].

Mais si le Petit Véhicule s'illusionne sur la valeur de ses doctrines abstraites, combien plus encore sur l'efficacité de sa thérapeutique morale! Comment l'*arhat*, égoïste, dépouillé de toute passion, de haine comme de tendresse, serait-il sur le chemin du *nirvāṇa*? « Que m'importe sa sainteté, s'il n'est saint que pour lui-même[2]? » — D'ailleurs, l'idée du sage dépouillé de passion est contradictoire. Est-il exempt de désir celui qui ne pense qu'à la délivrance de la douleur, qui ne pense qu'à soi? Le seul moyen de ne pas s'aimer soi-même, c'est d'aimer les autres comme d'autres soi-mêmes. Le vrai saint, le seul qui puisse arriver au but, ce n'est pas

1. Je pense que la théorie des Anāgāmins répond au même besoin de placer hors de notre portée l'acquisition du divin savoir.
2. Bodhicaryāvatāra, viii, 145.

l'*arhat*, c'est le futur Bouddha qui passe d'existence en existence pour sauver toute créature, qui prodigue le bon enseignement, qui donne sa chair à manger aux tigresses affamées. — Il devient évident, pour une partie de la communauté bouddhique, que tout savoir et tout mérite sont insuffisants au salut, excepté le savoir et le mérite du Bouddha ; ce savoir et ce mérite, c'est la double tâche à remplir, le double « équipement », *saṃbhāra*, dont il faut se munir pour arriver au terme.

L'enseignement primitif, apparenté aux spéculations des Upaniṣads, plaçait le salut (*nirvāṇa*) très proche du fidèle, dans la vue de vérités simples, dans l'exercice de méditations faciles, dans l'ataraxie familière à tout ascète et, en quelque mesure, à tout Indien.

On devient aisément, trop aisément, un « délivré-vivant » ! Parfois il suffit, comme à Gautamī la Maigre, désolée d'abord de la mort de son enfant, de se rendre compte que « les morts sont plus nombreux que les vivants », et d'accepter la sentence inévitable. Une fois persuadé de l'universelle décadence des choses, le moine est saint et comme en dehors de l'humanité [1].

Un idéal supérieur à cette conception égoïste et puérile de la sainteté devait tôt ou tard se

1. Voir ci-dessus, p. 111.

dégager dans la mentalité bouddhique. Ce n'est pas sans fruit, ni apparemment sans cause historique, que la Communauté s'est complue à célébrer la bonté du Maître, la « force de bienveillance » qui lui concilie les hommes et les animaux. — Ananda pria le Bienheureux de faire que Roja, un grand personnage de la maison des Mallas qui était hostile à la religion, se convertisse et croie. « Ce n'est pas chose difficile de convertir Roja le Malla », répondit le Bouddha et il dirigea sur ce prince sa bienveillance. Et Roja le Malla, atteint par le Bienheureux avec la force de sa bienveillance, s'en allait, comme une vache qui cherche son veau, d'une maison à l'autre, d'une cellule à l'autre, et il demandait : « Où donc se trouve le Bienheureux, le Suprême Bouddha[1] ? » — La Communauté la plus ancienne, avec prédilection, a expliqué la gloire et la puissance du Bouddha par les héroïques charités de ses existences anciennes. Elle a façonné et vulgarisé cette extraordinaire épopée, où se coudoient le folk-lore et l'homélie, des 547 dernières « naissances » du Maître (*jātakas*). Elle a fixé le moment où commence la carrière du futur sauveur, lorsque le futur Çākyamuni prit, en présence de l'ancien Bouddha Dīpaṃkara, la résolu-

1. Mahāvagga, VI, 36.4; Oldenberg-Foucher², p. 295. Le Bouddha convertit tous ceux qui peuvent être convertis : il « tue » les autres; c'est-à-dire qu'ils sont vraiment perdus ceux qui résistent à sa grâce, Aṅguttara, II, p. 112.

tion de devenir, lui aussi, un Bouddha souverain pour le salut des créatures. On dressa la liste des vertus parfaites, notamment la pitié et la charité, dont il avait donné des preuves éclatantes. L'histoire de Çâkyamuni quand il était le sage lièvre,— ce lièvre, incapable de faire l'aumône comme ses compagnons de la forêt, le singe, le chacal et la loutre, en donnant quelque produit de chasse ou d'industrie, et qui se fait rôtir pour apaiser la faim d'un brahmane, — l'histoire aussi de Vessantara, l'avant-dernière incarnation de Çâkyamuni, qui donne sa femme et ses enfants avant de donner sa propre chair,— et beaucoup d'autres de même style, écrites dans toutes les langues de l'Inde ou sculptées en bas-reliefs, définissent cette notion fondamentale qu'un futur Bouddha est un « donneur ». Point encore développée dans le canon pâli, elle acquiert une grande précision dans les écritures sanscrites du Petit Véhicule[1].

Cette conception du Bouddha avant et après la *bodhi*, très différent du saint apaisé, du délivré-vivant, ne peut pas demeurer sans influence sur l'idéal moral et la règle pratique. Sans doute les *bodhisattvas* sont, pour l'orthodoxe Communauté, des êtres d'exception. Çakyamuni

1. Ce serait le lieu d'étudier le développement, dans le Petit Véhicule, de la théorie du futur Bouddha; elle est, sans doute, beaucoup plus nette dans la préface du Jâtaka et dans l'Abhidharmakoça que dans la littérature canonique.

n'en a désigné qu'un seul parmi la multitude des vivants, Maitreya l'Invincible, et en stricte orthodoxie, le fidèle ne doit penser qu'à lui-même; il doit éteindre toute affection. Mais, par un heureux illogisme, le fondateur de l'Ordre exige non seulement la concorde et l'amitié de frères entre moines, mais aussi cette vague et un peu niaise tendresse, éparse sur les hommes et les animaux, épanchée vers chacun des points cardinaux et qui remplace avantageusement toute activité charitable. La *maitrī* ou « charité bouddhique » n'est qu'une disposition de bienveillance nécessaire à la bonne hygiène de l'âme; elle est étrangère à toute sympathie; mais sans doute s'est-elle échauffée au souvenir des générosités anciennes du Maître, et de vieux textes contiennent des stances comme celle-ci, qui sont du Grand Véhicule avant la lettre : « Ainsi qu'une mère protège son enfant, son fils unique, au prix de la vie, ainsi doit-on aimer sans mesure tous les êtres[1]. » — On a eu parfois l'impression, dans les rangs de la communauté la plus archaïque, que, pour être un saint, il fallait non seulement

1. Suttanipāta, 149, signalé, avec d'autres passages très curieux, par Pischel, *Buddha*, p. 80. M. Oldenberg, dans un récent article de la *Deutsche Rundschau* (1908, vi, p. 380), s'élève contre certaine exagération de M. Pischel : la *maitrī* n'est pas la charité chrétienne, et, d'autre part, elle ne constitue pas le centre de la Bonne Loi. — Taine *(Nouveaux Essais)* avait commis une erreur analogue (voir Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 121).

ressembler au Bouddha dans son absolu détachement, mais encore au futur Bouddha dans son active charité[1].

Ce point de vue, si légitime, acquiert une valeur nouvelle par le progrès, que je crois assez rapide, des théories bouddhologiques et cosmologiques. Les Bouddhas sont devenus très nombreux; ils sont entourés, dans leurs radieux paradis, d'innombrables futurs Bouddhas, les seuls êtres assez sublimes pour leur tenir compagnie. Ces futurs Bouddhas célestes sont de puissantes et miséricordieuses divinités, car ils sont arrivés presque au terme de la carrière; mais on sait que leurs débuts furent très humbles. On raconte de Çākya qu'il a été bateleur, barbier, maquignon, antilope, chien, chacal, oie dorée ou même assassin; « Ils ont été des vers et des insectes ces Bouddhas tout-puissants: par l'efficacé de l'effort, ils ont conquis la suprême qualité de Bouddha. Et moi, je suis homme, capable de distinguer le bien et le mal, et je manquerais de courage[2]?» — Toute âme généreuse voudra se mêler à la cohorte des futurs Bouddhas et goûter la joie de la charité, joie auprès de laquelle le bonheur même du *nirvāṇa* est sans saveur[3].

1. Les Pratyekabuddhas et les Arhats eux-mêmes sont compassionés dans Avadānaçataka, II, pp. 116, 139.
2. Voir ci-dessus, p. 264.
3. Bodhicaryāvatāra, viii, 108.

Il y aura donc, à côté des spéculatifs qui restent fidèles, dans sa modération un peu sèche, à l'antique formule du *nirvāṇa*, — c'est le Petit Véhicule proprement dit (*aṣṭāngamārga*); à côté des bonnes gens qui désirent les paradis et remettent à Amitābha le soin d'achever leur conversion, — c'est la branche purement dévote (*bhaktimārga*), — des dévots qui aspirent à la dignité de Bouddha par le savoir et le mérite, qui montent dans le véhicule des Bouddhas ou des futurs Bouddhas, dans le Grand Véhicule à proprement parler. Au point de vue logique, ils prennent place entre les purs dévots et les purs rationalistes; comme les premiers, ils attachent une grande importance au culte de latrie (*bhakti*) et à la grâce; comme les seconds, ils croient qu'il faut acquérir le divin savoir et pratiquer les méditations. Mais, et ce trait essentiel a été mis en pleine lumière par MM. Rhys Davids[1] et Kern, ils diffèrent des uns et des autres par le rang qu'ils assignent, dans la vie spirituelle et dans la pratique, à la charité et à l'apostolat, — don par excellence, puisque c'est le don de la « parole », — et par l'espoir de devenir un jour

1. *Lectures on the origin and growth of Religion*, p. 254 (Kern, *Lotus*, p. xxxiii). — Le bouddhiste qui fait vœu de devenir Bouddha : tel est, par définition, le fidèle du Grand Véhicule. Ce vœu est inséparable de la latrie des Bouddhas et des futurs Bouddhas célestes, lesquels sont aussi adorés par des adeptes du Petit Véhicule.

des Bouddhas, source d'un enthousiasme très mêlé d'humilité et de saint orgueil. Ces pieux philosophes ont droit à une place, on peut dire à un casier à part dans l'histoire religieuse, non seulement parce que leur rêve de divinisation graduelle, de perfectionnement moral, intellectuel et mythologique au cours d'un nombre infini d'existences, constitue une catégorie curieuse de mysticisme, — mais encore et surtout parce que, chez eux, la piété, la charité et l'effort se concilient, c'est peu dire, se combinent étroitement avec une gnose tantôt nihiliste, tantôt idéaliste et moniste. Cette soudure entre la charité et la dévotion d'une part, la métaphysique la plus outrancière de l'autre, est le chef-d'œuvre de la dialectique hindoue et un objet d'étonnement ou d'admiration pour l'historien[1].

En effet, presque tous les documents connus nous représentent les adeptes du Grand Véhicule, les futurs saints qui entrent dans la carrière des Bouddhas, comme des adeptes de la doctrine Mādhyamika ou de la doctrine Vijñānavādin[2].

1. Le monisme védantique présente des problèmes analogues.

2. Le Madhyamakāvatāra (p. 22.15) veut que le Grand Véhicule comporte deux éléments : 1° la science du vide, 2° le vœu ou carrière de futur Bouddha. Il observe que des sectes du Petit Véhicule connaissent le vide (voir Wassilieff, 264); il aurait pu ajouter que les Sautrāntikas, qui n'admettent pas le « vide » (du moins au sens des docteurs attitrés du Grand Véhicule), adhèrent à la sainte carrière (voir Wassilieff, p. 274); leur Bouddha d'ailleurs est surnaturel, il possède les dix forces (ibid., 285), comme dans Milinda, et un corps de « jouissance » ou céleste. — Comparer Sūtrālaṃkāra, I, 15.

On se rappelle les théorèmes professés par les écoles qui portent ces noms. La première enseigne la « vacuité » absolue, l'impossibilité de la connaissance, l'absurdité dès concepts cause et effet, la « non-production de quoi que ce soit »; elle nie non seulement la substance, mais le devenir. La seconde soutient que la pensée seule existe, contenant sans contenu, exempte de sujet, d'objet et de connaissance même. Par quel artifice la piété et la charité peuvent-elles s'accommoder de semblables métaphysiques?

La distinction des deux vérités donne le mot de l'énigme. Pour les deux écoles, offusquant la réalité vraie, la vérité de droit que soupçonne la raison pure, il y a une vérité de fait, une illusion irrésistible en vertu de laquelle, d'existence en existence et depuis toute éternité, nous croyons penser, faire de bonnes et de mauvaises actions, jouir des paradis, rôtir ou geler dans les enfers. — Tout se passe comme si causes et effets s'enchaînaient en une indissoluble série; comme si la pensée vierge était réellement souillée; comme si le moi était un être permanent et individuel; comme s'il y avait autour de nous d'autres « moi », souffrants et souillés, et, — ceci accuse le contraste entre les deux Véhicules, — comme s'il y avait, au-dessus de nous, de grandes divinités propices qui sont les Bouddhas

et les Bodhisattvas célestes, des « futurs bouddhas » déjà fort avancés dans la carrière.

Toute pensée et tout objet de pensée ne sont qu'illusion : rien n'arrive dans l'ordre absolu; mais, comme telle, l'illusion se continue indéfiniment. Comment pourra-t-elle prendre fin? Par l'influence, par « l'action de présence » de plus en plus efficace de la vérité.

Cette vérité n'est pas celle du Petit Véhicule. Les anciens bouddhistes, incapables de discerner le profond enseignement du Maître, prônent et à juste titre l'abandon du désir ou « renoncement »; mais ils ne combattent pas la pensée, aliment du désir; ils ont compris l'inexistence de la « personne », la non-substantialité du « moi » psychologique (*pudgalanairātmya*), mais ils admettent la réalité des éléments du moi (*skandha*). Insensés en effet! car on ne peut penser sans désirer, on ne peut se convaincre de l'inexistence du moi aussi longtemps qu'on croit à la pensée et à la douleur. — Pour éliminer le désir, il faut abolir la pensée, et, pour cela, méditer le « vide ». Les sens fournissent des impressions, l'intellect élabore des idées : si persuadé que soit l'ascète du double et éternel néant, néant du moi, néant des phénomènes, il ne lui est pas donné de se soustraire à l'illusion : du moins peut-il se répéter que les sensations ne sont pas senties, que les pensées ne sont pas pensées, et

combattre la notion d'existence par celle de non-existence. L'idée de non-existence s'insinuera dans ce tissu toujours renouvelé qu'est la pensée, source de l'illusion et l'illusion même; fausse, par le fait même qu'elle est une idée, l'idée de non-existence est cependant indispensable, car de sa nature elle élimine l'idée d'existence, et disparaîtra spontanément lorsqu'elle aura rempli cette mission. Par cette voie seulement on parvient au *nirvāṇa*. Sans la méditation du vide, on ne peut déraciner les passions, obtenir le « renoncement ».

Mais, à considérer le mécanisme du salut, la méditation du vide, pour en être la pièce maîtresse, en est aussi la plus difficile, la plus dangereuse à manier. Les Anciens se sont fait, sur ce point, de singulières illusions : l'histoire ecclésiastique est pleine de saints, ou Arhats, qui ont obtenu au cours d'une rapide extase la vue de la vérité et joui, ici-bas, du *nirvāṇa*. Admettons que l'Arhat soit, en effet, purifié du désir : il continue cependant à sentir, à connaître; donc il retombera dans la géhenne du désir, donc il renaîtra[1].

L'organisme complexe qu'est la pensée ne peut être dissocié par un coup de force ou par surprise : il fonctionne de toute éternité. Aussi

1. En termes techniques, l'Arhat ne peut obtenir l'*anāsrava jñāna;* il ne peut se dépouiller de la *vāsanā* (Madhyamakāvatāra).

faut-il, pour l'anéantir, trois « périodes incalculables », c'est-à-dire un nombre d'années représenté par l'unité suivie d'autant de zéros qu'il y a d'unités dans 2 porté à la 103e puissance. En écrivant ce nombre à raison d'un millimètre par chiffre, on décrirait plus de fois l'orbite de la terre autour du soleil que cet orbite ne contient de millimètres[1]. — Que l'ascète, tous les jours, cultive la « vertu de méditation »; qu'il rêve au néant du moi et des phénomènes, ou qu'il s'absorbe dans la non-pensée en regardant le bout du nez. C'est excellent! c'est indispensable! Mais c'est insuffisant : on obtient, soit des recueillements qui durent environ une demi-heure, soit, à l'expresse condition de mourir pendant l'extase, ce qui est, nous dit-on, difficile ou impossible, de renaître pour quelques milliers de siècles, — une seconde, — dans un ciel de dieux inconscients. Et c'est là, tout compte fait, du temps perdu. Çākyamuni n'a jamais, au cours de ses existences si nombreuses, habité dans ces *nirvāṇas* temporaires. — Connaissons-nous mieux! connaissons mieux la convoitise

1. L'*asaṃkhyeya* ou « incalculable » correspond au 104e terme de la série $10^{2^0} — 10^{2^1} — 10^{2^2} \ldots 10^{2^n}$, qu'on peut définir celle dont le n^{me} terme est $10^{(2^n-1)}$; le 104e terme = $10^{2^{103}}$, soit l'exposant 101.409 suivi de 26 autres chiffres. Telle est du moins l'arithmétique de l'Avataṃsaka; d'autres Sūtras sont moins exigeants. Est-il besoin de dire que la carrière du futur Bouddha ne comporte pas toujours trois « incalculables » ?

qui fait désirer le *nirvāṇa* et la joie des extases! Ne cherchons pas à abréger, par des efforts orgueilleux et prématurés, l'œuvre qui doit être longue et pénible.

Le fidèle n'attaque pas de front l'illusion qui demeurera pour bien des siècles la vérité contingente et pratique. Il convient, pour éviter les doctrines de la permanence et de l'anéantissement, de savoir que l'illusion est un pur néant; mais il est indispensable de connaître les lois qui la régissent. Les Anciens ont reconnu le principe de l'enchaînement des causes, la théorie de l'acte et du fruit, et c'est là, en effet, la condition normale du processus de l'illusion psychologique ou cosmique. Mais ils ont méconnu un aspect, mystérieux et très important, de la loi de l'acte, à savoir la « réversibilité » : le bénéfice d'une bonne action peut être appliqué à autrui; on peut « tourner » l'action vers autrui, renoncer au mérite qu'elle produira et en faire profiter les créatures.

Dès lors les cloisons étanches où le vieux Bouddhisme avait enfermé chacune des « séries intellectuelles » qui constituent les âmes, sont brisées. Il n'est plus vrai que les Bouddhas soient uniquement des prédicateurs, que les fidèles entendent les Bouddhas parce qu'ils méritent de les entendre, que personne ne puisse rien pour le bonheur ou la souffrance d'autrui.

Si nous concevons de bonnes pensées, c'est par la grâce des Bouddhas; si nous évitons la peine de nos péchés, c'est qu'ils nous protègent ainsi qu'un chevalier défend un coupable contre la vindicte de la loi. La déesse Tārā, épouse du Bouddha ou plutôt futur Bouddha féminin, d'une tendresse particulièrement intime, barque de salut, mérite son nom qui signifie « Sauveuse » et « Étoile ». Avalokiteçvara est bien « le Seigneur qui regarde d'en haut », « Toute compassion ». — La piété et la grâce, exclues en théorie du vieux Bouddhisme par la notion de l'acte personnel et irréversible, débordent dans le Grand Véhicule, aux dépens peut-être de la stricte orthodoxie.

Cependant le principe de l'application du mérite entraîne des conséquences beaucoup plus importantes et plus orthodoxes; il fournit un point d'appui solide à la méthode, à l'unique méthode de la délivrance.

L'ascète qui désire la délivrance ne l'obtiendra pas; le désir du salut, sentiment égoïste, suppose et entretient l'idée de moi qui lie et renouvelle le complexe psychologique. C'est pour cela que Çākyamuni interdisait les spéculations sur la fin dernière et parfois niait l'existence de l'âme. Mais il est impossible et dangereux d'ignorer le moi et ses destinées. Reste à tirer parti des idées fausses qui constituent la

trame même de notre pensée. Nous croyons invinciblement à l'existence du moi, du prochain, de la douleur, et nous ne pouvons pas nous évader de cette illusion; — mais la foi nous enseigne que le mérite des bonnes œuvres est applicable au prochain : dès lors nous pouvons purifier notre désir et notre activité de tout retour sur nous-même; faire le bien, non pour des récompenses célestes, mais pour soulager les créatures; convoiter la science bouddhique et la sainteté pour les distribuer aux ignorants et aux pécheurs.

III

Le futur Bouddha débutant; le vœu; les étages de l'ascension vers la qualité de Bouddha

Très pratiques, les docteurs du Grand Véhicule s'adressent à l'homme tel qu'il est, incapable de penser à autre chose qu'à son intérêt propre : « Si on aime vaches, femme, fils ou richesses, c'est pour soi qu'on les aime », dit l'Upaniṣad. — Il faut donc prouver d'abord que toutes les vertus altruistes, respect des êtres vivants, aumône, pitié, etc., sont infiniment utiles au point de vue du bonheur temporel. L'homme colère, vindicatif, jaloux, avare, égoïste,

détruit son bonheur dans la vie présente et dans les vies à venir :

Tous ceux qui sont malheureux ici-bas sont malheureux parce qu'ils ont cherché, au cours de leurs anciennes existences, leur propre bonheur; tous ceux qui sont heureux ici-bas sont heureux parce qu'ils ont cherché le bonheur du prochain.

« Si je donne, que me restera-t-il à manger? » Égoïste, tu renaîtras dans le corps d'un démon-vampire! — « Si je mange, que pourrai-je donner? » Charitable, tu renaîtras roi des dieux!

Tu fais souffrir le prochain dans ton intérêt : tu brûleras dans l'enfer. Tu te fais souffrir dans l'intérêt du prochain : toutes les bénédictions te sont assurées.

Tu prétends t'élever au-dessus des autres : tu renaîtras dans les destinées mauvaises, damné, revenant ou animal, et si tu obtiens, plus tard, l'existence humaine, tu seras un homme méprisé et stupide. Mais si tu transposes ta vanité au bénéfice d'autrui, tu obtiendras bonne destinée, honneurs, intelligence.

Tu commandes, tu fais travailler le prochain pour toi : tu seras, dans une vie à venir, esclave et misérable. Tu te mets au service du prochain : tu seras riche et puissant[1].

L'aumône surtout est un placement à gros intérêt. Ils sont bien inspirés ceux qui ressem-

1. Bodhicaryāvatāra, viii, 129, 125-128 = Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, p. 102.

blent « à ces marchands qui troquent des objets de peu de valeur contre fortes sommes », comme s'exprime Candrakīrti[1]. L'amour du prochain et le renoncement sont de l'égoïsme bien entendu :

De toutes les calamités, de toutes les souffrances, de toutes les terreurs de ce monde, l'unique cause, c'est le sentiment ou l'amour de soi : il faut y renoncer.

On ne peut éviter la souffrance qu'en sortant du « moi » : on ne peut éviter la brûlure qu'en sortant du feu.

Si je me donne au prochain, si j'adopte le prochain comme un autre et mon vrai moi-même, c'est donc autant pour apaiser ma souffrance que pour apaiser celle du prochain...

Plus tu fais pour épargner au corps la souffrance, plus tu le rends sensible et plus bas tu le fais tomber.

Si je m'aime véritablement, il ne faut pas m'aimer ! Si je veux me sauvegarder, il ne faut pas me sauvegarder[2] !

Faire le bien et renoncer à soi-même par amour de soi, c'est le commencement de la sagesse. L'homme prudent qui pratique les vertus altruistes dans des vues intéressées ne peut pas manquer d'attirer la grâce des Bouddhas, de rencontrer des saints, d'entendre prêcher la

1. Madhyamakāvatāra, 25.14, trad. française, p. 26.
2. Bodhicaryāvatāra, viii, 134-136, 174, 173.

Loi. A soulager les malheureux, à se trouver en contact avec des « donneurs » compassionnés, l'égoïste sentira fondre ses glaces et s'éprendra de pitié pour ceux qui souffrent, de piété pour les Bodhisattvas, d'admiration pour les Bouddhas dont la gloire merveilleuse est le fruit de la charité. Notre souffrance est si peu de chose quand on la compare à la souffrance universelle, damnés, revenants affamés, animaux, malades et abandonnés! Quel homme bien né, ayant dans l'âme une semence de bonne pensée ou d'altruisme[1], ne s'imposera pas quelque léger sacrifice par pure tendresse? Encore quelque temps, — les siècles, à vrai dire, comptent peu pour qui dispose des « périodes incalculables », — le fidèle s'ingéniera à ne jamais viser l'intérêt du « moi », notre grand, notre seul ennemi : s'il mange, ce n'est pas pour se sustenter, mais pour alimenter les 84.000 micro-organismes logés dans le corps[2]; s'il évite le péché et accumule les bonnes actions, ce n'est pas pour se préserver de l'enfer, des mauvaises destinées, de la maladie, de la pauvreté, mais seulement parce que les damnés, les animaux, les infirmes

1. Cet homme « bien né » appartient à la « race » des futurs Bouddhas. — Voir ci-dessous, p. 307, note.

2. Dans l'ancien Bouddhisme, il faut manger pour soutenir le corps, non par sensualité (Milinda, p. 367, 378; trad. II, 281, 299). Ce point de vue n'est pas étranger au Grand Véhicule, voir Bodhicaryāvatāra, v, 69 et 85.

et les indigents sont inutiles au prochain; s'il désire des renaissances glorieuses ou divines, c'est pour mettre son pouvoir au service de la religion bouddhique.

Mais combien sont médiocres les avantages que les créatures retirent de nos sacrifices! Dénués de mérite, nous sommes des pauvres, de grands pauvres, aussi incapables d'honorer les Bouddhas que de satisfaire le prochain[1]. Et d'ailleurs, dans toutes ces charités intimement liées à la possession des biens de ce monde, le souci du bonheur personnel joue, fût-ce inconsciemment, un rôle capital. Le bouddhiste doit donc prendre un parti héroïque, une décision qui prévienne toute arrière-pensée et qui, éternellement féconde, enrichisse l'univers de mérites et de félicités; — ou, pour mieux parler, lorsque le bouddhiste est capable de la supporter, les Bouddhas suscitent en lui une pensée d'origine manifestement surnaturelle, tant elle est sublime et contraire aux instincts des misérables que nous sommes tous : renoncer librement à l'espoir d'une prompte délivrance dans le *nirvāṇa*, se condamner à demeurer dans le cercle de la transmigration durant des siècles, donner toutes ses existences au prochain, en un mot, prononcer solennellement, avec les dispositions de ces saints personnages, le vœu qu'ont prononcé

1. Bodhicaryāvatāra, ii, 7.

Çākyamuni et tous les Bouddhas, le vœu de devenir un Bouddha parfaitement accompli, — car seuls les Bouddhas peuvent sauver les créatures, — et d'accumuler, pour le salut, les ineffables mérites de la carrière des futurs Bouddhas. C'est ce qu'on appelle « produire la pensée de *bodhi* » ou de l'illumination des Bouddhas. — Sans aucun retour sur soi-même, envisageant avec calme les charités et les souffrances auxquelles il s'engage, le fidèle purifie son cœur par la confession et par un hommage solennel aux Saints, il se complaît dans leurs perfections, il les supplie d'illuminer le monde et de retarder leur *nirvāṇa*, il fait amende honorable pour ses péchés, il se donne aux Bouddhas et aux créatures en qualité d'esclave[1] et prononce enfin la formule sainte par laquelle il monte dans le Grand Véhicule :

« Moi, un tel, en présence de mon maître un tel, en présence de tous les Bouddhas, je produis la pensée de *bodhi*; j'applique à l'acquisition de la qualité de parfait Bouddha le mérite de ma confession, de la prise du refuge, de la production de la pensée de *bodhi*. Puissé-je, dans cet univers des vivants, [à une époque où aucun Bouddha n'apparaîtra], être le refuge, l'abri, le salut, l'île des créatures; puissé-je leur faire traverser l'océan des existences [jusqu'à

1. Bodhicaryāvatāra, iii, 6-21.

l'île du *nirvāṇa*]. J'adopte pour mère, pour père, frères, fils, sœurs et parents, toutes les créatures. Désormais, de tout mon pouvoir, pour le bonheur des créatures, je pratiquerai le don, la moralité, la patience, l'héroïsme, la méditation, le savoir, l'habileté [dans les moyens de salut]. Je suis un futur Bouddha. Que mon maître m'accepte comme futur Bouddha! »

Alors le maître se prosterne devant les idoles des Bouddhas et devant tous les Bouddhas des dix points cardinaux, et il dit : « Je suis témoin qu'un tel a prononcé le vœu de devenir Bouddha. Je le fais savoir aux très nobles [Protecteurs du monde] et à toutes les créatures[1]. »

*
* *

A partir du moment où il a prononcé le vœu, le bouddhiste est monté, disons-nous, dans le Grand Véhicule : trois « périodes incalculables », plus de siècles qu'il n'y a de grains de sable dans un million de Ganges, s'écouleront avant qu'il ne soit transporté au terme, à l'état de Bouddha parfait. Cette longue carrière se divise en deux parties : durant la première, du moins en théorie, le fidèle n'est encore qu'un candidat à la sainteté, « un commençant » (*ādikarmika*);

1. D'après le Bodhisattvaprātimokṣa, manuscrit de C. Bendall.

il n'est pas impeccable; même il arrive qu'il commette de grands péchés et mérite l'enfer; ses fautes sont toujours graves, car il s'est engagé à sauver le monde et le bonheur universel repose sur lui. Quel malheur et quelle responsabilité s'il frustrait de si hautes espérances! Quel péché pour les hommes qui, ignorant sa sainteté latente, le mépriseraient à cause de ses défaillances! Mais, en fait, le « futur saint » est déjà un saint. Les prières et les résolutions qu'il renouvelle trois fois par jour le purifient de toute souillure. Il évite le péché; il pratique le don, la force, la patience, la méditation. Il n'oublie pas que la crainte est le commencement de la sagesse et considère les dangers de la mort, les douleurs de l'enfer, la nécessité de mettre à profit cette courte vie. Il se familiarise avec la douleur, si utile puisqu'elle dissipe l'orgueil, inspire le dégoût de l'existence, engendre la pitié pour tous ceux qui souffrent et l'affection pour les Bouddhas charitables. Il comprend que la patience est, de toutes les austérités, la meilleure; combien il est insensé de s'irriter contre nos ennemis, car ils ne sont que les délégués de nos anciens péchés, car ils contribuent grandement à notre salut : « Un ennemi est aussi utile qu'un Bouddha. » Surtout, il s'efforce de détruire l'idée du « moi », non seulement par la recherche philosophique et la méditation du

vide, mais surtout par la pratique de l'aumône, de l'humilité, du renoncement sous toutes ses formes.

Deux vertus très difficiles sont absolument nécessaires[1]; d'abord « ne pas faire de différence entre le prochain et soi-même ». Ne sommes-nous pas tous au même titre des êtres vivants, des membres de ce grand corps qu'est la communauté des êtres qui souffrent? Ma douleur, en soi, diffère-t-elle de la douleur de mon frère? Car nous sommes frères, et le Bouddha, qui aime tous les êtres comme un père aime ses enfants, chérit surtout ceux qui sont malades, ceux qui sont coupables. Si les Bienheureux pouvaient souffrir, ils souffriraient de la douleur des créatures. — Ne méprisons personne; les plus humbles ont de redoutables vengeurs dans les Bouddhas: de même la foule s'écarte avec respect devant un soldat du roi, car elle sait que le roi punira sévèrement le moindre affront fait à ses gens. — Mais la crainte ne doit pas seule nous animer. N'avons-nous pas à obtenir des Bouddhas le pardon de nos péchés, à leur montrer notre reconnaissance? Et comment remplir ce devoir sinon par le service des créatures? Il faut traiter tous les êtres comme s'ils étaient des Bouddhas.

1. Bodhicaryāvatāra, chap. viii.

Cependant le sentiment de son indignité et le souvenir de ses anciennes injustices imposent au fidèle une vertu plus haute : « se traiter soi-même comme les hommes du monde traitent le prochain », adopter en qualité de « moi » les créatures : « Nous arriverons, par la force de l'habitude, à voir dans le prochain notre vrai moi; alors nous ne tirerons plus gloire, orgueil, espoir de récompense, du bien que nous aurons fait au prochain : voilà un grand mérite que de subvenir à ses besoins personnels! » Le bouddhiste accepte et recherche les emplois les plus humbles; il cache ses bonnes œuvres; il les compte pour rien; il loue la vertu partout où elle se trouve; il poursuit l'amour-propre dans ses secrètes démarches et le sacrifie sans pitié au bien d'autrui, jaloux, envieux, méprisant à l'égard du moi comme, hélas! il l'a été si longtemps à l'égard des autres. — Telle est la vraie méthode de purification, la meilleure et l'unique stratégie contre l'illusion du moi : « Je renonce à mon moi; je le vends aux créatures; je fais tomber sur sa tête les fautes mêmes d'autrui; je confesse au Bouddha jusqu'à ses moindres défaillances... » « De même que les éléments, terre, eau, feu et vent, sont, de toutes manières et sans égoïsme, au service des innombrables créatures dans l'immensité du monde, ainsi puissé-je contribuer à la vie de toute créature aussi longtemps

que toute créature n'est pas délivrée de la douleur dans le *nirvāṇa*[1]. »

***

Après de longs efforts, l'égoïsme est enfin déraciné. La période préliminaire[2] est close : le fidèle devient un « véritable futur Bouddha » (*pāramārthika bodhisattva*) en répétant, non plus, comme jadis, par un effort de volonté et avec une demi-bonne foi, mais de tout son cœur, en parfaite spontanéité et sincérité, le vœu de *bodhi*. Il prend alors possession de la première « terre des Bodhisattvas », appelée « la Joyeuse », en raison de la félicité dont elle déborde. Désormais le saint « ne peut plus revenir en arrière » ; son progrès est certain (*niyata*) : le vœu, porté dans une âme vierge d'égoïsme, est d'une souveraine efficace. Non seulement les mauvaises destinées sont fermées pour le futur Bouddha en possession d'une « terre », mais toutes ses passions se consument au feu de sa charité et, dans ses naissances de plus en plus nobles, roi à la

1. Ibid., iii, 20, 21.

2. Elle se subdivise en deux « étages » ou « terres » : *gotrabhūmi*, période pendant laquelle le futur saint se dispose, ou est disposé par « naissance » (*gotra* = race, famille) à prononcer le vœu de devenir Bouddha ; *adhimukticaryābhūmi*, période qui suit le vœu, pratique imparfaite des résolutions, qui aboutit à la pureté d'intention (*śuddhādhyāśayabhūmi*) et au vœu définitif, lequel inaugure les « terres » proprement dites.

roue, dieu Brahmā, roi de cieux supérieurs, il participe à l'œuvre de salut en faisant régner la justice. A partir de la septième terre, son savoir et sa force de méditation correspondent à ses mérites ; plus haut, il trône dans le paradis de quelque Bouddha en qualité de prince du sang ou de dauphin, tandis qu'il « descend » sous diverses formes magiques, ici-bas ou dans les enfers, pour convertir les créatures; il reçoit enfin, dans la terre « Nuage de la Loi », la suprême consécration comme « roi de la Loi » : il devient Bouddha. Il lui reste à s'incarner, à émettre pour la dernière fois un corps magique, un corps orné des signes du « grand mâle », qui répète les gestes stéréotypés de Çākyamuni et des autres Bouddhas de forme humaine. C'est le terme de son ascension tri-millénaire depuis le jour où chétif, à peine échappé de l'enfer et des matrices animales, il découvrait miraculeusement la « bonne pensée », il sentait en lui le germe de « bonne pensée » déposé par les Bouddhas, et surpris de cet espoir invraisemblable s'écriait en présence de tous les Saints : « Puissé-je, pour le salut des créatures, fût-ce au prix de toutes les souffrances, devenir un parfait Bouddha[1] ! »

1. Sur les dix « terres » ou « étages », le texte classique, tant pour les Mādhyamikas que pour les Vijñānavādins, est le Daçabhūmaka (dont une recension porte le nom de Daçabhūmīçvara), traduit

L'école, avons-nous dit, enseigne que la pensée de *bodhi*, la mentalité qui aboutit à la possession de la qualité de Bouddha, est formée de deux éléments, le savoir (*iñāna*) ou connaissance du vide (*çūnyatā*), le mérite (*puṇya*) ou compassion (*karuṇā*). — Nous pouvons maintenant apprécier l'action et les rapports de ces deux facteurs dans la discipline de la « bouddhification ». La qualité de Bouddha consiste dans la délivrance de l'existence, c'est-à-dire dans la suppression de la pensée; en termes techniques, dans l'élimination de ce voile ou réseau qu'on nomme le « connaissable ». La connaissance d'un Bouddha est une non-connaissance. De toute évidence, il appartient au seul « savoir », à la notion du néant de tout « connaissable », de détruire ce voile et de transformer un futur Bouddha en Bouddha.

Mais le savoir ne peut prendre racine et se développer que dans une âme vierge de désir : il faut être « détaché » pour « supporter » la notion du vide, combien plus pour y adhérer. Or la pensée est enveloppée, non seulement dans le réseau du « connaissable », mais encore dans le réseau du désir ou de la passion (*kleça*); et le

en chinois en 265-316. — Je ne connais pas le Daçabhūmikleçacchedikāsūtra (?) traduit en 70. — Les *bhūmis* du Mahāvastu, livre du Petit Véhicule, établissent l'orthodoxie de cette théorie, d'après la source de Wassilieff, p. 264. — Voir l'article *Bodhisattva in Sanskrit Literature* dans l'Encyclopédie de Hastings.

savoir, ici, est inefficace : connaître le néant ou l'impureté de l'objet aimable ne prévient pas la naissance de l'amour. N'arrive-t-il qu'un magicien s'éprenne de la femme magique créée par ses propres formules ? Pour détruire le désir, le savoir réclame un auxiliaire, un « moyen » (*upāya*), qui est la compassion ou désir du bien d'autrui. De même qu'il faut deux ailes à l'oiseau pour voler, de même, pour obtenir le *nirvāṇa*, il faut le mérite et le savoir, la compassion et le sentiment du néant.

Les adeptes du vieux véhicule, gens pressés, s'efforcent de conquérir de haute lutte la vérité et le *nirvāṇa* immédiat qui est son fruit; le Grand Véhicule réserve à ses saints de la huitième « terre », la possession virtuelle du vrai savoir, la science de la « non-production de quoi que ce soit ». Deux « périodes incalculables » sont requises pour en arriver là ! Le concept, un peu simpliste, du *nirvāṇa*-sur-terre est décidément abandonné. La délivrance ne peut être obtenue que par étapes (*kramamukti*)[1].

Aussi, sans négliger le recueillement qui double les ressources de l'esprit, qui est aussi nécessaire à la pratique de la charité qu'à l'acquisition de la science, possédant la science à l'état de graine et gardant cette graine à l'abri de tout accident, le futur Bouddha choie déli-

1. Cette expression est brahmanique.

bérément cette double illusion qu'il existe des êtres malheureux et que les saints sont à même d'apaiser la douleur. Dans le fond de sa conscience, il sait que rien n'existe, ni le prochain, ni cette sensation, cet épiphénomène qu'on appelle douleur; mais, si j'ose ainsi dire, il refuse de se l'avouer à soi-même.

Il n'admet la « vacuité » qu'à titre de thèse et pour autant qu'il s'agisse du « moi »; encore est-il plus soucieux de sentir sa bassesse morale, son indigence en bonnes œuvres, que de pénétrer son néant métaphysique. Il ne s'arrête pas à l'irréalité des phénomènes, tant la douleur universelle l'attendrit; il ne contemple pas la sérénité inconsciente des Bouddhas, tant la généreuse activité des divins Bodhisattvas l'émerveille et l'encourage : « Tout son bonheur est dans l'action; il se plonge dans l'action comme l'éléphant dans le lac aux feux du midi[1]. » Ferme croyant en la réalité des péchés, — et il ne pense qu'aux siens; de la douleur, — et il ne sent que celle du prochain; de la grâce des Bouddhas, — et il en attend la justification et l'énergie, — tel est le « futur Bouddha » débutant. Ses vertus, moralité, don, force, patience, recueillement, sont appelées *pāramitās*, « vertus d'au-delà », parce que leur mérite est appliqué à l'acquisition de la qualité de Bouddha;

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 65.

mais quelque chose leur manque aussi longtemps qu'elles ne sont pas pénétrées par la science ou sagesse (*jñāna*, *prajñā*), c'est-à-dire par la « notion du vide ». Le « donneur » qui croit à sa propre existence, à la réalité de l'aumône et du pauvre qu'il nourrit, ne possède que la charité « naturelle » (*laukika*). Par la force même de l'exercice et la conscience de plus en plus efficace de la vérité métaphysique, le « donneur » compatissant obtiendra le stade où le concept de personnalité disparaît : la compassion a désormais pour objet, non plus le malheureux qui souffre, mais la souffrance. Enfin, plus haut encore, la compassion « n'a plus d'objet » ; elle s'exerce inconsciemment (*anābhoga*), sans notion de moi et de toi, sans idée de l'aumône. Telles sont les vertus « surnaturelles » (*lokottara*)[1]. Alors émanent du futur Bouddha transfiguré, déjà en possession virtuelle de la qualité de Bouddha, des manifestations illusoires, des « corps magiques » qui prêchent et convertissent. Ainsi se trouvent unies la « vacuité » et la compassion.

1. Madhyamakāvatāra, p. 30.7 ; trad. p. 29.

IV

Relations des bouddhistes des deux véhicules; héroïsme des futurs Bouddhas; avantages de leur « carrière »; casuistique et laxisme.

Comme on voit, la théorie de salut est fort bien équilibrée; mais elle est susceptible de multiples interprétations. On peut croire que les bouddhistes les ont toutes expérimentées. Le Grand Véhicule a donné naissance à de nobles et raisonnables disciplines; mais il n'a évité ni les exagérations ascétiques, ni les condescendances dangereuses pour la vie cénobitique et même pour la morale vulgaire. Nous n'avons pas ici à raconter son histoire, ni à décrire en détail son influence sur les destinées indiennes et extra-indiennes du Bouddhisme; mais il faut signaler deux problèmes d'ordre dogmatique.

La première question qui se pose est de savoir si l'école considère le « véhicule des futurs Bouddhas » comme le seul véhicule de salut. Tous les docteurs proclament qu'il mérite le nom de Grand, parce qu'il transporte plus loin que l'ancienne discipline, jusqu'à la dignité souveraine de Bouddha; parce qu'il s'ouvre à tous les êtres, aux laics comme aux moines, aux

femmes, mal vues dans l'antiquité, voire, du moins en Chine, aux animaux, comme aux hommes. Mais est-il le seul véhicule de *nirvāṇa?* C'est beaucoup moins évident. Or ce point de doctrine n'intéresse pas seulement l'histoire des relations des sectes bouddhiques, mais encore l'idée qu'il faut se faire du Grand Véhicule : en effet, si le seul moyen de conquérir le repos bienheureux est d'accumuler les mérites et le savoir d'un futur Bouddha, il s'ensuit que l'altruisme si vanté du fidèle n'est, au fond, qu'égoïsme bien compris. La « très noble carrière des vrais fils du Bouddha » n'est pas une carrière de libre choix. — D'autre part, et quelque réponse que reçoive cette première question, cette carrière est-elle aussi pénible et difficile qu'on veut nous le faire croire? exige-t-elle une héroïque abnégation?

Les bouddhistes sont de bonnes gens et nous savons, par les pèlerins chinois et par les sources indigènes, que les communautés du Petit ou du Grand Véhicule vivaient en paix, comme, malgré des désaccords théoriques ou disciplinaires, les grands ordres religieux de notre moyen âge. Il est d'ailleurs certain, ne fût-ce que par l'iconographie javanaise, que la Petite Eglise faisait dans la pratique de larges concessions, favorisait le culte des Bouddhas et des Bodhisattvas, se rapprochait beaucoup des

sectes théoriquement plus dévotes de la Grande Eglise. On croit que le pèlerin I-tsing résume bien le sentiment contemporain quand il dit: « Les deux véhicules sont en parfaite harmonie avec la noble doctrine du Bouddha; ils sont, l'un et l'autre, conformes à la vérité et mènent tous deux au *nirvāṇa*[1]. »

Mais la littérature des écoles exprime nécessairement des opinions moins éclectiques. Sans aucun doute, les docteurs du Petit Véhicule considéraient les spéculations du Grand Véhicule comme inorthodoxes : bien que les renseignements précis fassent défaut, on peut aisément se faire une idée de leurs critiques. Les prétendus livres sacrés du second canon sont, disaient-ils, étrangers à la vieille tradition des conciles; la théorie du vide, les « terres » des futurs Bouddhas, sont des inventions nouvelles. Les Bouddhas sont des êtres infiniment rares; c'est folie et blasphème d'inviter toutes les créatures à devenir des Bouddhas. La seule chose qui importe, c'est le *nirvāṇa*, et l'ancien véhicule, organisé par Çākyamuni, y suffit. Un moine régulièrement ordonné est infiniment supérieur à n'importe quel laïc, à Maitreya lui-même, le seul futur Bouddha existant, prédit par Çākyamuni, et qui règne

1. Voir Takakusu, p. 14; Barth, *Journal des Savants*, sept. 1898. — Pour Hiouen-Tsang, voir Watters I, 164.

actuellement dans le ciel des Tuṣitas. Tel moine dont on nous dit le nom, passant par ce paradis, se refuse à saluer le futur Bouddha, car la robe jaune ne doit jamais s'humilier devant un laïc. Que dire de l'abstention totale de viande, des mutilations extravagantes, de l'abandon de la discipline monastique favorisés par les modernistes ? Bien plus, les novateurs tombent dans l'idolâtrie ; leurs monastères ressemblent aux temples des payens ; ils oublient que la Loi est le vrai corps du Bouddha et ils fabriquent des icones !

Les champions de la nouvelle orthodoxie ne manquent pas, à leur tour, de condamner les Anciens. Sans doute, toute parole du Bouddha est vénérable ; il ne faut prêcher la nouvelle foi qu'à ceux qui en sont dignes ; il ne faut dire à personne : « Rejette le Petit Véhicule ! » ; mais ce nom même, — car le mot *hīna* signifie petit, médiocre ; mauvais ou insuffisant forcerait à peine la note, — accuse le mépris qu'on fait de cet enseignement provisoire destiné aux égoïstes et aux inintelligents. Les docteurs du Grand Véhicule, soit dans la polémique, soit dans les œuvres d'édification, entendent exalter à tout prix leur méthode de salut, et ce souci entraîne, cela va de soi, des contradictions plutôt fâcheuses. Suivant l'occasion, ils célèbrent l'admirable dévouement du saint qui

choisit, pour atteindre le *nirvāṇa*, la route si difficile des futurs Bouddhas, ou déplorent l'aveuglement des ignorants qui se refusent à entrer dans cette carrière, la seule qui mène au salut, pleine de suavité et de la liberté des enfants du Bouddha, si j'ose ainsi dire. Cette liberté, nous le verrons, avoisine parfois le relâchement.

***

La doctrine suivant laquelle il n'y a qu'un véhicule de salut, le véhicule des futurs Bouddhas, est admirablement illustrée dans une célèbre parabole du Lotus de la Bonne Loi[1].

« C'est comme si un homme venait à s'éloigner de la présence de son père et que, s'en étant éloigné, il allât dans une autre partie du pays. Qu'il passe là beaucoup d'années, vingt, trente, quarante ou cinquante ans. Que le père devienne un grand personnage, et que le fils au contraire soit pauvre, parcourant le pays pour chercher sa subsistance. » Cependant le père, « possesseur d'or vierge et monnayé, de richesses, de grains, de trésors, de greniers et de

1. Chapitre IV. D'après Burnouf. — Il faut signaler aussi la parabole, commune à plusieurs sūtras, de la ville magique créée au milieu de la forêt par l'habile chef de caravane. Les voyageurs prennent courage et avancent ; de même les disciples du Petit Véhicule travaillent en vue d'un prétendu nirvāṇa qui ne marque qu'une étape.

maisons », se désole de n'avoir pas de fils : mais un jour qu'il était assis à la porte de son palais traitant des affaires de millions d'*aurei* (*suvarṇa*) et entouré de toute la pompe de l'opulence, il aperçoit et reconnaît son fils, pauvre et déguenillé. L'homme pauvre aussi voit son propre père, mais il ne le reconnaît pas, et il pense : « Sans contredit, c'est le roi ou le ministre du roi. Je n'ai rien à faire ici. La ou est le chemin des pauvres, c'est là que j'obtiendrai des vêtements et de la nourriture sans beaucoup de peine. J'ai tardé assez longtemps; puissé-je ne pas être arrêté ici et mis en prison! » Et quand l'homme riche le fait amener devant lui, il pense : « Puissé-je ne pas être puni comme un criminel! » et, se trouvant mal, il tombe par terre privé de connaissance. Le père est à ses côtés et dit aux domestiques : « Ne tirez pas ainsi cet homme! » et lui ayant jeté de l'eau froide au visage, il n'en dit pas davantage. Pourquoi cela? C'est que le maître de maison connaît les misérables dispositions de ce pauvre homme et sa propre grandeur, et qu'il pense : « C'est bien là mon fils. »

Le pauvre homme est tout heureux de ne pas être mis en prison; tout heureux de vivre au service du riche en nettoyant l'endroit où on jette les ordures, logeant avec deux compagnons de travail dans une hutte de chaume. Et le

maître de maison se dépouille de ses parures et de ses beaux vêtements, se souille de poussière et aborde son fils. « Je te donnerai, lui dit-il, un salaire suffisant pour ta subsistance; les choses dont tu auras besoin, demande-les moi avec confiance... J'ai un vieux vêtement; si tu en as besoin, je te le donnerai... Sois heureux. Regarde-moi comme ton propre père. Pourquoi cela? C'est que je suis vieux et que tu es jeune, et que tu as fait pour moi beaucoup d'ouvrage en nettoyant l'endroit où on jette les ordures, et qu'en faisant ton ouvrage tu n'as donné aucune preuve de mensonge, de fausseté, de méchanceté, d'orgueil, d'égoïsme, d'ingratitude... Tu es maintenant à mes yeux comme si tu étais mon propre fils chéri. » — Depuis ce jour, le maître de maison appelle le pauvre homme « mon fils », et le pauvre homme se sent en sa présence comme un fils en la présence de son père, — et pendant vingt ans il continue sa vile besogne. Alors son maître l'établit intendant général de ses biens; et il les administre sans s'y attacher, restant dans sa hutte de chaume et se croyant toujours pauvre. Enfin, quand son éducation est achevée, son père le reconnaît solennellement pour son fils et son héritier.

« De même », disent à Çâkyamuni les saints du Lotus de la Bonne Loi, « de même, nous

sommes les fils du Bouddha et le Bouddha nous dit aujourd'hui : « Vous êtes mes fils », comme l'homme riche a dit au pauvre : « Tu es mon fils. » Mais, comme le pauvre, nous n'avions aucune notion de notre dignité; c'est pourquoi le Bouddha nous a fait réfléchir à un grand nombre de principes inférieurs semblables à l'endroit où on jette les ordures, — c'est le Petit Véhicule; — nous nous y sommes appliqués, cherchant pour salaire de notre journée le seul *nirvāṇa*, et trouvant que c'est déjà beaucoup trop pour nous. Cependant le Bouddha nous a établis dispensateurs de la sublime science des Bouddhas, et nous l'avons prêchée sans la désirer pour nous-mêmes. Enfin le Bouddha nous a révélé que cette science doit être la nôtre et que nous devons devenir des Bouddhas semblables à lui-même. » — Tous les êtres en effet sont des Bouddhas en puissance : on ne peut arriver au vrai *nirvāṇa* par la sainteté des Arhats.

*
* *

Cependant la notion la plus orthodoxe, sinon la plus ancienne dans l'école du moins la plus répandue, c'est que le Grand Véhicule n'est pas le seul véhicule[1]. — Le brave Hiuen-tsang n'était pas du tout persuadé qu'il deviendrait un Bouddha; on signale des Arhats dans les

1. Madhyamakāvatāra, 280.6.

paradis d'Amitābha. Et, quoi qu'il en soit, c'est par héroïsme de charité (*dāna*) et de compassion (*karuṇā*) que les saints ne se réfugient pas dans le repos auquel ils ont droit.

Non contents de demeurer dans l'existence durant des siècles sans nombre, les futurs Bouddhas ne s'épargnent aucune peine. Pour soulager les damnés, ils se précipitent dans les abîmes de l'*avīci*, la plus terrible des géhennes bouddhiques, « comme des flamants dans l'étang à lotus[1] ». Tantôt cette descente aux enfers n'est qu'une apparition glorieuse, lorsque de très grands Bodhisattvas, Vajrapāṇi, « celui qui tient le foudre en main », ou Padmapāṇi, « le dieu au lotus », ou Mañjughoṣa, « le prince de la sagesse et de la parole », viennent transformer les ardeurs et les froidures infernales en joies paradisiaques, ou emmènent avec eux, purifiés de toute faute, la foule des damnés[2]; tantôt il semble que le futur Bouddha revête les péchés du monde et s'abandonne à titre de rançon. Cette dernière conception est développée avec beaucoup de virtuosité dans plusieurs Sūtras; le plus remarquable est le « livre de l'étendard de diamant[3] » :

1. Bodhicaryāvatāra, viii, 107; Çikṣāsamuccaya, p. 360.

2. Bodhicaryāvatāra, x, 11 et suivants.

3. Voir Çikṣāsamuccaya, p. 280. Nous ne savons rien sur la date du Vajradhvajasūtra d'où est extrait ce fragment. — Bodhicaryāvatāra, x, 56 : « Puisse toute la douleur du monde mûrir en moi! »

« Je prends sur moi, sur mon propre corps, les actes des créatures, dans les enfers, dans les autres terres et séjours de châtiment : puissent les créatures en transmigrer [vers les bonnes destinées d'homme ou de dieu]! Je prends cette prise de souffrance, je m'y résous, je la supporte, je ne m'y dérobe pas, je ne recule pas, je n'en tremble pas, je n'en frissonne pas, je n'en ai pas peur, je ne reviens pas en arrière, je ne me décourage pas. Et pourquoi? Il est nécessaire que je porte le fardeau de tous les êtres. Ce n'est pas chez moi acte de bon plaisir, car le vœu que j'ai assumé est de sauver, de délivrer tous les êtres, de sauver l'ensemble des vivants : je dois faire traverser à tous la forêt de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de la renaissance, de toutes les calamités, des lieux de tourment, de la transmigration, de l'hérésie, de la destruction des œuvres pies, de l'ignorance... Je ne pense pas seulement à me délivrer de l'existence; le but de mon activité, c'est d'installer tous les êtres dans la royauté du savoir sublime [des Bouddhas]... Aussi je prends toutes les douleurs de tous les êtres; je suis résolu à supporter dans tous les lieux de tourment de tous les univers toutes les souffrances. Je veux bien demeurer, dans chacun de ces innombrables enfers, des siècles sans fin. Et pourquoi? Il vaut bien mieux que moi seul je souffre, et

non pas cette multitude de créatures. Je me donne en échange ; je rachète l'univers de cette forêt de l'enfer, de la matrice animale, du royaume de Yama. Puissé-je, avec ce corps que voici, supporter la masse de toutes les sensations douloureuses au bénéfice de toute créature ! J'accepte de servir de rançon à tous les êtres, dans l'intérêt de tous les êtres. Je dis la vérité ; je mérite confiance ; je ne trompe pas ; je n'abandonne pas les créatures. Et pourquoi ? C'est pour les créatures que j'ai conçu la pensée de conquérir l'omniscience [des Bouddhas], c'est pour délivrer le monde. »

Nous lisons ailleurs : « Cette pauvre humanité, esclave des passions, est incapable de quoi que ce soit pour son bien : je dois faire tout à sa place et pour elle ; je ne suis pas impuissant comme les autres[1]. »

Admirons ce désintéressement et cette intuition si précise de la nécessité de la « substitution ». — On peut expliquer, croyons-nous, comment les bouddhistes y sont arrivés. D'une part la conscience répugne à admettre l'éternité de la damnation ; d'autre part le mécanisme de la rétribution de l'acte rend mal compte de la délivrance des damnés. Mauvaise graine porte nécessairement de mauvais fruits ; le péché, en règle générale, produit non seulement la

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 49-50.

souffrance, qui est le fruit dit « de maturité » (*vipākaphala*), mais encore des dispositions pécheresses, qui sont le fruit dit d'écoulement (*niṣyandaphala*). Ajoutons que les damnés, d'après certains théologiens, n'arrêtent pas de commettre de nouveaux péchés[1]. Le mérite est nécessaire pour compenser le péché, et puisque les damnés sont sans mérite, il faut, semble-t-il, pour les sortir de l'enfer, l'application des mérites d'autrui. Comme, d'ailleurs, les peines du péché doivent être « mangées », reste à en accabler les saints. — Mais cette conception est foncièrement hétérodoxe. J'en suis convaincu, le vœu d'assumer les tortures des damnés ne dépasse pas les bornes d'un enthousiasme littéraire et tout platonique. Irréalisable, ce vœu n'en est pas moins efficace et pour le Bodhisattva et pour ses frères malheureux : toute la discipline altruistique du Grand Véhicule est en effet pénétrée d'un idéalisme intense. L'intention vaut évidemment le fait au point de vue du « héros de charité » qui parfume son âme des sentiments les plus convenables à sa purification; et, quant aux créatures, qui sait si le désir de les assister ne les soulage pas en effet? Aucun bouddhiste, aucun hindou n'en doutera : la

1. J'examinerai quelque jour le problème de l'éternité de l'enfer en traitant du mécanisme de la rétribution. La question est complexe et, ici comme ailleurs, les bouddhistes ne savent pas au juste ce qu'ils pensent.

pensée et la parole sont des forces magiques; d'où la grande importance du « vœu ».

***

Nous ne pouvons prendre à la lettre tout ce qu'on nous raconte de l'héroïsme du futur Bouddha : l'école tient à prouver que sa charité fantastique est à la portée des plus humbles.

Non seulement le fidèle du Grand Véhicule ne se substitue pas aux damnés, mais c'est à peine s'il souffre pour ses péchés, — nous verrons tout à l'heure pourquoi. Mérite-t-il de renaître dans une matrice animale, il sera toujours un animal noble et intelligent, éléphant, cheval, grand serpent; s'il devient « *preta* », mort affamé, il sera un *preta* à pouvoir magique[1]; damné, il aura droit au régime de la pistole, comme dit spirituellement M. Barth, et jouira d'un « enfer individuel » et de courte durée[2]. Quant au Bodhisattva vertueux, il est en théorie à l'abri de la souffrance; car, « si le corps souffre, c'est en raison du péché; si l'âme souffre, c'est en raison de l'ignorance ». C'est du péché que proviennent non seulement les souffrances des « mauvaises destinées », mais encore les maladies, les inimitiés, les outrages : « Qui offensera

1. Madhyamakâvatâra, p. 39.14.
2. *Journal des Savants*, Article sur le Mahâvastu.

celui qui n'offense personne? » Le saint, vigilant observateur de la loi morale (*çīla*), évite l'état de damné, de revenant et de brute; accumulant les aumônes et les bonnes œuvres, il obtient, de vie en vie, beauté, santé, richesse, popularité, — sans parler des pouvoirs divins.

Mais, dira-t-on, le fidèle du Grand Véhicule, laïc ou moine, ne doit-il pas courir au-devant de la souffrance? ne doit-il pas imiter Çākyamuni dévoré par la tigresse, ou cet autre Bouddha, célébré par le Lotus de la Bonne Loi, qui brûle, pour le salut du monde, ses mains toujours renaissantes et tout son corps, — incendie qui éclaire, féconde et sanctifie le monde des vivants, car ce Bouddha incendié c'est, disent les textes, le soleil lui-même, — curieuse application de l'idéologie bouddhique à l'antique donnée du dieu-soleil? Quelques-uns ont cru, en effet, que le vœu de sacrifier sa chair, ses os, et la moelle même des os, ne devait pas rester platonique; et c'est pourquoi des moines chinois se brûlent l'index ou la main, ou procèdent avec calme à leur crémation : « Moi, pauvre moine, je désire partir; ayez la bonté de me donner du combustible pour me brûler. » Ce sont là des cas isolés et le plus grand nombre se contente de la « brûlure du crâne » qui est devenue un rite essentiel de l'ordination.

M. De Groot nous a fait connaître en détail

cette cérémonie : on colle sur le crâne tondu, avec un onguent fait de fruits séchés de l'œil-de-dragon, des bâtonnets de bois de senteur carbonisé; on les allume tous ensemble : la braise descend peu à peu, atteint la peau et la pâte de fruits se met à cuire. Le candidat qui verse au couvent la plus forte somme inaugure la cérémonie : il a droit à des bâtonnets plus nombreux; il est incendié de la main même de l'abbé[1].

Mais à supposer, ce qui est plus que probable, — n'en déplaise au pèlerin I-tsing[2], — que ces pratiques ou d'autres semblables aient été d'usage dans le Grand Véhicule indien, elles n'en sont pas moins peu orthodoxes. Le Bouddha est un grand médecin ; contraire à la plupart des empiriques qui soumettent le malade à de douloureuses opérations ou à des diètes sévères, c'est par une méthode toute de douceur qu'il guérit ces terribles maladies qui s'appellent passions et l'attachement au moi qui est le principe de tous les autres attachements : « Notre maître commence par imposer des sacrifices faciles : donnez, dit-il, des légumes et du riz; ensuite et graduellement, il fait en sorte que le fidèle abandonne volontiers jusqu'à sa propre chair.

1. Voir J. J. M. de Groot, *Code du Mahāyāna en Chine*, p. 230.
2. Voir Takakusu, chap. xxxviii et xxxix et Barth, *Journal des Savants*, septembre 1898, ad finem.

La pratique de la charité anéantit peu à peu tout égoïsme et quand le futur Bouddha n'a pas plus d'attachement pour son corps que pour des légumes, lui est-il difficile de donner sa chair et ses os[1]? » Le don de chair n'est pas douloureux quand la possession de la vérité confère l'impassibilité ; quand, grâce à la science du vide, je ne regarde plus la sensation comme « ma » sensation.

« Mais », remarque Candrakīrti, « il n'est pas douteux que chez le futur Bouddha qui n'a pas atteint le stade de non-attachement, la rencontre d'objets contraires à la persistance du corps ne produise la souffrance corporelle », — et le cas est prévu du saint, imparfait au point de vue intellectuel, mais d'ardente charité, qui abandonne son corps aux mutilations. « Alors », dit notre auteur, « il apprécie d'expérience personnelle, par sa propre souffrance, les souffrances qu'endure le prochain dans les enfers et ailleurs, souffrances mille fois plus grandes que celle des mutilations : aussitôt, avec un zèle accru, il s'applique à mettre un terme à la douleur universelle[2]. » — Mais ces expériences du sacrifice de la chair ne doivent pas être tentées par des novices : « Qui sommes-nous », se demande I-tsing, « nous qui ne connaissons que

1. Bodhicaryāvatāra, vi, 25-26.
2. Madhyamakāvatāra, p. 29.10.

quelques bribes des Écritures et ne faisons que débuter dans la méditation de l'impermanence? Comment pourrions-nous penser à un sacrifice aussi insignifiant que celui d'un corps misérable[1]? »

Depuis longtemps, néanmoins, le don de chair préoccupe l'imagination maladive des bouddhistes. Le Vinaya pâli en rapporte un mémorable exemple, celui de l'excellente Suppiyā, « la très aimable », qui s'amputa la cuisse pour nourrir de viande un moine malade, — aucun boucher de Bénarès n'ayant tué ce jour-là. Son mari Suppiya fut dans l'admiration, mais Çākyamuni prit la chose fort mal; il guérit la blessure, mais dit aux moines: « Il y a des gens pieux et croyants qui donnent jusqu'à leur chair. Que personne, ô moines, ne mange de la viande d'homme. Je vous défends de manger de la viande sans savoir d'où elle vient[2]. » — L'idée de se faire manger, disons-nous, hante ces pauvres cerveaux; mais, comme il est trop absurde de se faire manger de son vivant, on se contente de donner aux créatures les cadavres. Je ne connais pas de texte bouddhique qui recommande formellement ce mode de funérailles, mais nous savons que certain Bodhisattva fit apparaître dans les cimetières des grandes villes son corps gigantesque:

1. Takakusu, p. 196.
2. Mahāvagga, vi, 23.

les animaux nombreux s'en repurent et, à leur mort, renaquirent parmi les dieux; de là ils progressèrent jusqu'au *nirvāṇa*. Car cet excellent Bodhisattva avait fait un vœu : « Puissent tous ceux qui mangeront mes cadavres renaître dans le ciel et conquérir le *nirvāṇa*[1] ! » — Ainsi se trouvent justifiés par la religion bouddhique des rites sauvages analogues à ceux des Parsis, parfois beaucoup plus répugnants. Au Cambodge, comme au Tibet, comme sans doute dans d'autres pays plus ou moins bouddhisés, les funérailles sont parfois un « banquet pour les créatures », et on juge, par le nombre des oiseaux de proie, des mérites et de la charité du défunt. Plus il en vient, mieux est accepté son sacrifice posthume[2].

Mais ce sont là des extravagances ou des superstitions. De même que le saint du Petit Véhicule évite les pénitences qui affaiblissent le corps et l'esprit, et réserve toutes ses forces pour la méditation, de même le futur Bouddha ne doit pas sacrifier un grand bien à un petit; son altruisme doit être bien entendu, ce qui comporte le souci du corps, de la santé, de la vie, voire de la réputation : « Le futur Bouddha

1. Sūtra cité Çikṣāsamuccaya, p. 158.7.

2. Pour le Cambodge, voir l'ouvrage récent de M. Ad. Leclère, *Crémation et rites funéraires au Cambodge*, p. 72. — L'incinération est le mode orthodoxe, voir de Groot, *Code du Mahāyāna* et *Sectarianism and religious persecution in China*.

donne les trois quarts des aumônes qu'il reçoit aux misérables, aux abandonnés, aux religieux; il ne mange ni trop, ni trop peu; il ne donne jamais son froc, étendard du Bouddha. Il ne fait pas souffrir son corps, — qui pratique la Bonne Loi, — pour un avantage médiocre; traité avec modération, ce corps remplira bientôt les espérances des créatures. Il ne sacrifie pas sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites, mais seulement pour quelqu'un qui est aussi bon ou meilleur que lui. » En d'autres termes, le but suprême est le salut des êtres; je dois sacrifier ma vie pour un saint plus utile aux créatures que je ne suis moi-même; je n'ai pas le droit de la sacrifier pour quelqu'un qui ne me vaut pas. D'un autre point de vue, il n'est rien en moi qui n'appartienne aux déshérités et aux malheureux; mais à quoi sert-il de donner une semence? mieux vaut donner les fruits que portera l'arbre né de la semence. Il faut donc veiller sur la « semence » de Bonne Pensée, sur cette « pousse de Bouddha » que je suis, et me garder moi-même pour mieux garder les autres[1].

D'ailleurs, comme nous l'avons vu, la charité mentale ou symbolique est aussi féconde que la charité de fait. Le « vœu » de devenir Bouddha

1. Bodhicaryāvatāra, v, 86-87, Bodhisattvabhūmi, I, ix. — Çikṣāsamuccaya, sur l'*ātmarakṣā*, « self-preservation », p. 34, suiv.

est l'acte essentiellement méritoire. On offre aux Bouddhas, tous les jours, l'univers avec son soleil et ses continents figurés dans un cercle magique : c'est à la fois don et hommage. Les moines tibétains, par le mauvais temps, abandonnent à l'ouragan de mauvaises gravures sur bois représentant des chevaux : secours peut-être insuffisant aux voyageurs, mais charité méritoire. Les rituels tantriques fourmillent d'applications analogues, — ou pires, — de la loi de compassion.

La charité héroïque des futurs Bouddhas consiste surtout, en ce qui regarde les laïcs, à nourrir les moines et à doter les monastères, — nous savons qu'ils n'y ont pas manqué ; en ce qui regarde les moines, qui n'ont rien et ne peuvent que recevoir, qui sont d'excellents « réceptacles » d'aumônes et sanctifient tous les dons, à étudier la Bonne Loi, à copier les livres saints, à composer des traités d'exégèse ou d'édification, et surtout à prêcher par tout l'univers : le véritable don, ce n'est pas le don de chair, mais le don de la « parole ». Ils n'ont pas été inférieurs à cette tâche. L'histoire de la propagande bouddhique, encore obscure, formera un chapitre très intéressant des annales religieuses. On connaît le zèle des pèlerins chinois ; les apôtres hindous n'ont sans doute pas montré moins de désintéressement, ni moins

d'adresse politique. Notons en passant que le clergé du Grand Véhicule, — au scandale des fidèles de vieille observance, — n'hésita pas à donner l'investiture royale à des princes étrangers [1] : il ne fait pas de différence entre l'hindou et le barbare tibétain, scythe, turc ou chinois. Le Bouddha est venu pour tout le monde: « Qu'ouverte soit à tous la porte de l'éternité, a-t-il dit; que celui qui a des oreilles écoute la parole et croie [2]. » Et le futur Bouddha doit être un « pêcheur » d'hommes; il doit retirer les créatures de l'océan de l'existence et les amener à la rive du *nirvāṇa* [3].

Si pénibles qu'aient pu être aux apôtres du Grand Véhicule les sentiers du Pamir, les obligations du « futur Bouddha » exigent l'esprit de sacrifice plutôt que des actes douloureux de renoncement; bien plus, comme nous allons le voir, elles sont singulièrement adoucies par une conséquence logique, mais déraisonnable, du système, par un de ces mouvements tournants qui déplacent le centre de gravité d'une

1. D'après les « songes du roi Kṛkin », dans Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. fol. 219 b. [S. Lévi a critiqué cette interprétation du rêve de la « consécration du singe » ; elle est certainement très contestable. — 1924].

2. Mahāvagga, I, 5.12. Voir Oldenberg, p. 339 et Bendall, J. P. T. S 1883, p. 77. — Sur les laïcs prédicateurs à Ceylan et en Birmanie, Kern, II, 208.

3. Çikṣāsamuccaya, p. 94.

doctrine et transforment la physionomie d'une société religieuse.

***

La grande différence entre le Petit Véhicule et le Grand, enseigne Çākyamuni dans un apocryphe[1], c'est que le premier est un système à résultats immédiats, le second une discipline à long terme (*dūrānupraviṣṭa*). Le futur Bouddha a devant lui une quasi-éternité pour pratiquer les vertus et détruire les passions; et la science morale exige qu'on traite les passions avec douceur et méthode : il ne faut pas donner au hasard des coups de cognée dans ces enveloppantes lianes. Parmi les passions, la seule qui soit vraiment mauvaise en soi, c'est la « haine » ou « aversion » (*dveṣa, pratigha*), colère ou mécontentement, car elle est essentiellement opposée au principe même de la carrière du futur Bouddha : aussi nos docteurs parlent-ils admirablement de la résignation, du pardon des injures, de l'amour des ennemis, de la patience sous tous ses aspects, même à l'égard des persécuteurs de la Foi et des iconoclastes : « Ne va pas, par piété, haïr ceux qui détruisent ou insultent les images des Boud-

1. Upāliparipṛcchā, un des ouvrages capitaux du Vinaya du Grand Véhicule (Ms. de C. Bendall).

dhas. Les reliques, la Bonne Loi, les Bouddhas, les futurs Bouddhas ne souffrent pas de ces insultes [1]. » Mais les passions de l'amour ont quelque rapport avec le vœu du futur Bouddha, car la compassion ne va pas sans affection, sans attachement. « Le saint », dit Çāntideva, « s'applique sans relâche au bien du prochain ; il doit même commettre un péché, s'il y aperçoit par l'œil de la science quelque utilité pour les créatures [2]. » Qu'importe le plaisir personnel qu'il y trouve, si d'abord le prochain est satisfait ?

Il s'ensuit que la pureté d'intention, l'amour désintéressé des créatures, justifie non seulement le mariage, mais encore, pour les moines d'observance stricte, la violation de leurs vœux. Le Grand Véhicule ne prêche pas, comme l'Ancien, le dégoût de toutes choses, le détachement absolu, la terreur des renaissances : car, invitant les saints à conquérir la dignité de Bouddha, conquête très longue et difficile, il ne peut, sans contradiction, les dégoûter de l'existence. Bien au contraire, la nouvelle loi surabonde en satisfactions du cœur et déborde de tendresse. On peut même, et pendant des

1. Bodhicaryāvatāra, vi, 64. Comparer Dīgha, I, p. 3, et ci-dessus, p. 281, n. 1. — Il ne serait pas impossible de signaler des cas où les bouddhistes chinois ont défendu à main armée la Religion ou l'Etat ; voir de Groot, *Code du Mahāyāna*.

2. Bodhicaryāvatāra, v. 84.

milliers de siècles, jouir des cinq plaisirs sensibles sans que le vœu de devenir Bouddha soit amoindri. — Ces jouissances ne vont pas sans quelques péchés (qui en doutera ?) : mais le Grand Véhicule est « une discipline de rémission des péchés ». L'excès de tristesse, de remords, de crainte, est sévèrement interdit, car il entraîne découragement, mécontentement, aversion. Le Bouddha, dans sa miséricordieuse clairvoyance, a prévu nos chutes inévitables : aussi nous a-t-il donné le remède. En récitant à midi les formules d'hommage aux Bouddhas, de confession et d'universel amour, le fidèle efface tous les péchés qu'il a pu commettre depuis l'aube. Les prières du soir purifient des souillures de l'après-midi; les prières du matin des souillures de la nuit. En renouvelant trois fois le jour les saintes pensées de sa vocation, le futur Bouddha reste toujours digne de l'amour de ses Maîtres divins, il ne fait pas tache « dans la famille sans tache des fils du Bouddha ».

On dirait, en langage chrétien, que le fidèle du Grand Véhicule est, de par son vœu, en état de grâce, et que d'innombrables saints ou vénérables (*vandya*), au premier rang les trente-cinq Bouddhas dits de confession, l'accablent de grâces actuelles. Mais cette comparaison est décevante, car les textes affirment en pro-

pres termes qu'il faut confesser les petites fautes, conformément à la règle monastique, à 10, à 5, à 2, ou à 1 moine; mais que les grands péchés, viol, bris des reliquaires, parricide, schisme, etc., sont pardonnés par les trente-cinq Bouddhas sans confession auriculaire[1].

Donc, monter dans le Grand Véhicule, c'est se faire convoyer dans un char traîné par des antilopes; le Petit Véhicule est un char à bœufs[2]. Non, seulement on avance à peine, mais on n'est pas sûr d'arriver : presque aucun espoir de rémission des péchés, presque aucun secours des Bouddhas, toutes les rigueurs du célibat monastique, complète inutilité pour le salut des créatures. Qui hésitera entre l'ancienne et la récente apocalypse ?

Cependant, n'en doutons pas, le Grand Véhicule, s'il a eu ses « probabilistes », a eu ses « tutioristes »; et si j'avais qualité pour prendre parti, je donnerais raison aux seconds. L'histoire du moine fidèle au vœu de chasteté depuis quarante-deux mille ans, et qui condescend, par charité, aux désirs d'une folle, n'a pas la valeur d'un exemple. C'est un cas théologique. « Eh quoi ! », se dit le vieil ascète, « si je viole mon vœu, je suis destiné à l'enfer ! Mais je veux bien supporter la douleur

1. Çikṣāsamuccaya, p. 169.
2. Ibid., p. 7.

infernale pourvu que cette femme soit heureuse et qu'elle ne meure pas[1]. » Et encore : « Si le saint concourt au salut d'une seule créature et commet un péché qui mérite cent mille siècles d'enfer, il doit prendre sur lui de commettre ce péché, il doit supporter cette douleur infernale, mais il ne doit jamais négliger le salut d'une seule créature[2]. »

A mon avis, les docteurs veulent ici établir qu'une pensée de pitié, fût-elle mêlée de désir, est extrêmement méritoire ; ils veulent, non pas excuser le désir, mais exalter la pitié, non pas préconiser la restriction mentale, mais montrer que la pureté d'intention est le tout de la sainteté. Par le fait, nous savons que le célibat est resté la règle du monachisme ; de même, sur plusieurs points de discipline, le Grand Véhicule est-il très austère ; il proscrit notamment l'usage de la viande que la vieille communauté autorisait à la condition que l'animal n'ait pas été abattu exprès pour les moines[3].

Quant au laxisme qu'entraîne la facile rémission des péchés, il ne faut pas l'exagérer : nos auteurs combattent le découragement, mais ne

1. Upāyakauçalya, cité Çikṣāsamuccaya, p. 167 ; voir nos *Etudes de dogmatique bouddhique*, II, p. 70 (*Journal Asiatique*, 1903, II, 426.

2. Ibidem.

3. Voir Chavannes, *Religieux Eminents*, 48,50, le *Code du Mahāyāna*, Çikṣāsamuccaya, p. 132 et 174, Bodhicaryāvatāra, v, 97.

prêchent pas le quiétisme; ils ont en vue, non pas des péchés formels, mais les défaillances inévitables : « Le saint n'a qu'une pensée : se garder des coups des passions, leur porter des coups décisifs. Tel le héros qui combat à l'épée, plus habile encore, un habile adversaire... Toute blessure est grave, car si le poison pénètre dans le sang, il se répand dans tout le corps; de même le mal dans la pensée, s'il trouve une fissure par où s'introduire... Comme si un serpent se glissait sur sa poitrine, le saint réagit violemment contre le sommeil et la torpeur qui s'insinuent. S'il lui arrive de faiblir, c'est comme un vaillant qu'il faiblit; il s'afflige et réfléchit : « Comment faire que cela ne m'arrive plus? » Il recherche les amis spirituels, suit leurs avis, et se soumet à leurs châtiments[1]. »

Nous tenons cependant pour certain que le Grand Véhicule a diminué les forces de résistance de l'organisme monachique et précipité la ruine du Bouddhisme indien.

Ses théories sur la grâce et les péchés dits d'affection (*rāga*) y sont sans doute pour quelque chose; mais le mal vint surtout de ce que le Grand Véhicule fit sortir le Bouddhisme du cloître où la vieille tradition l'enfermait jalousement. Les Anciens n'admettaient pas qu'un

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 67 et suiv.

laïc pût prétendre à la sainteté[1]; du moins affirmaient-ils que le laïc, parvenant à la sainteté, se trouve miraculeusement tondu et couvert du froc. Au contraire, c'est peu de dire que l'homme marié, le « maître de maison » peut entrer dans le Grand Véhicule : à l'extrême rigueur, seul il peut viser à la qualité de Bouddha, car Çākyamuni, dans ses anciennes naissances, a vécu dans le siècle. Le futur Bouddha doit avoir une femme, pour pouvoir accomplir un des héroïsmes de charité, le don de la femme et des enfants; et aussi pour que sa femme puisse prononcer le vœu type de fidélité conjugale, de vivre avec lui d'existence en existence. Les laïcs sont donc mis, ou à peu près, sur le même rang que les religieux. Ainsi s'organisa, sous la direction spirituelle des communautés régulières, une véritable religion[2] : toute famille croyante fut une famille de futurs Bouddhas; elle eut ses icones, son *stūpa* ou reliquaire, des rites domestiques pénétrés de Bouddhisme, et presque un traité *de matrimonio*[3]!

1. Minayeff, *Recherches*, p. 225 et sources citées; Milinda, pp. 242 et 348. Qu'on ne s'étonne pas cependant que nos textes ne soient pas d'accord. Les Sarvāstivādins croient qu'un laïc peut être arhat.

2. Ce n'est pas à dire que le Bouddhisme de Ceylan ou de Birmanie ne soit pas une religion (voir p. 207); mais il n'est religieux qu'en dépit du dogme, lequel prescrit un ascétisme purement égoïste.

3. Voir par exemple Çikṣāsamuccaya, p. 78.

Cependant, du même coup, le cloître s'ouvre à la vie laïque ; rien n'empêchera le moine, fatigué de la vie religieuse, de se défroquer, et la mode s'établit de prendre successivement et à quelques jours d'intervalle les deux ordinations[1]. Ordonné suivant les préceptes du Petit Véhicule, tondu et muni du froc et de l'écuelle, le néophyte revient trouver son maître et lui dit : « Les temps sont mauvais[2] : je veux travailler au salut du monde ; reçois-moi comme futur Bouddha. » Et dès lors il rentre dans la vie commune[3]. — Un jour vient où, dans certaines provinces, la notion même de la vie monastique disparaît ; les couvents cachemiriens abritèrent et les couvents népalais abritent

1. Voir Minayeff, *Recherches*, p. 271 et suivantes ; De Groot, *Code Mahāyāna*, p. 211.

2. Nous arrivons en effet au derniers temps du Kaliyuga ; la durée normale de la vie humaine décline de 100 ans vers 10 ans qui est la limite extrême avant le relevement attendu. Diverses calamités morales et matérielles accablent les vivants.

3. Dans l'école pâlie, il est permis de sortir de l'ordre, voir Oldenberg-Foucher[2], p. 345, Milinda, p. 246 ; il est difficile de concilier les textes cités par Oldenberg avec la formule du vœu, pris « pour la vie ». — Au Siam, « tous les jeunes gens, parvenus à l'âge de vingt ans, doivent se faire ordonner bonzes. Les fils du roi eux-mêmes n'en sont pas exempts » (Pallegoix, II, 27 et 317, cité par Köppen, I, 338, que cite Oldenberg). Sur l'habitude des laïcs de s'obliger pour une période plus ou moins longue aux huit premiers vœux des moines, Çikṣāsamuccaya, p. 175 (ils obtiennent de renaître chez Amitābha) et Spence Hardy, *Manual*, p. 488 et suivantes. — Leclère, *Crémation et rites funéraires*, p. 81, et les remarques de L. Finot, B.E.F.E.O., vii, p. 385.

bonzes, bonzesses et moinillons ; les religieux bouddhistes constituent une caste[1].

D'autre part, substituer le futur Bouddha à l'Arhat, c'était élargir la mystique, échauffer la tendresse un peu froide de l'ancienne Bonne Loi, multiplier les dieux, créer la dévotion, — mais aussi favoriser la gnose et la théurgie. Ce mysticisme contient « un principe d'erreur et de corruption prochaine ». Nous le verrons trop bien en étudiant le Tantrisme.

1. Hodgson, *Essays*, pp. 52, 139; Rājatarangiṇī (1148 A. D.) iii, 12 (éd. Stein, I, p. 9). « Dans une partie du monastère, la reine installa les religieux d'observance ; dans l'autre, ceux qui, possédant femme, enfants, bétail et biens, méritaient le blâme en qualité de gens mariés. » — Pour le Népal moderne, voir S. Lévi, *Népal*, II, p. 30.

CHAPITRE V

LE BOUDDHISME ET LE SURNATUREL HINDOU
LE TANTRISME

1. L'enseignement du Bouddha et les croyances populaires ; les conventuels et les forestiers. — 2. Véhicules orthodoxes : exorcismes et divinités bouddhisées. — 3. Docteurs, littérature, panthéon, gnose, rites et théurgies tantriques ; le Tantrisme et les destinées du Bouddhisme indien.

En dépit du caractère « irréligieux » de l'enseignement de Çākyamuni, une religion s'était constituée, à côté ou en dessous des strictes disciplines du Petit Véhicule ; elle avait pour foyers, d'une part, le souvenir du Bouddha historique, le culte des lieux saints, des reliques et des icônes, d'autre part, le dogme du Bouddha dont l'épanouissement peuplait les univers de Bouddhas lumineux et de Bodhisattvas bienfaisants. Nous avons nommé Maitreya, Amitābha, Avalokiteçvara ; nous avons vu comment la dévotion a fécondé les systèmes des métaphysiciens et s'est exaltée pour la carrière ou vocation des futurs Bouddhas. La religion du Grand

Véhicule est foncièrement bouddhique; elle se ramène tout entière avec ses dieux, ses prières, ses cérémonies, son eschatologie, à des principes qu'on peut dire orthodoxes.

A partir d'une époque difficile à déterminer, certainement fort antérieure au x^e^ siècle, un paganisme mêlé de chamanisme et de théosophie étale dans des icônes et dans des livres, — qu'on appelle Tantras, d'où Tantrisme, — des divinités et des pratiques non seulement étrangères au vieux Bouddhisme, mais encore formellement répudiées par la grande majorité des écoles, mais insusceptibles d'être bouddhisées sinon à la surface et d'un point de vue tout ésotérique. La plupart des historiens du Bouddhisme ignorent délibérément ce côté fâcheux de la tradition indienne; mais cette omission ne va pas sans de graves inconvénients.

Nous avons eu l'occasion de le remarquer, les grandes religions, brahmaniques à proprement parler, c'est-à-dire viṣṇouites et çivaïtes, ou bouddhiques, sectes d'Amitābha ou d'Avalokiteçvara, n'ont pas exercé sur la superstition populaire (c'est-à-dire sur l'Hindouisme) une prise comparable à celle des Églises d'Occident, à celle même du Mahométisme. En dépit des spéculations et des instituts théistes ou monistes, l'Inde est restée « payenne », et la « superstition » garde une grande place dans la vie quotidienne

des bouddhistes les plus dévots ou des « vedāntins » les plus sévères. — Et, par un contraire effet, les doctrines bouddhiques et les théosophies brahmaniques, descendant dans les couches inférieures, ont fourni à l'Hindouisme des fragments de doctrine, des lambeaux de spéculation mystique. De même les philosophies grecques ont fécondé les vieux polythéismes d'Asie et vivifié, dans le syncrétisme de l'époque impériale, les rites fétichistes ou érotiques de Syrie ou d'Anatolie.

La superstition et la démonologie du moyen âge indien se sont cristallisées, pour ainsi dire, sous l'influence des théologies des écoles du Grand Véhicule; elles ont donné naissance à une théorie nouvelle du salut, dominée par une exégèse inattendue, mais logique, de la gnose savante. — L'adepte des Tantras aspire à connaître la science suprême du vide, à supprimer l'activité de la pensée dans le *nirvāṇa*, à devenir un Bouddha. Mais, s'il ne néglige pas la « méditation du vide », il a plus souvent recours tantôt à des formules magiques, tantôt à l'hypnose, tantôt à des cérémonies érotiques. En même temps des dieux payens d'origine et de caractère, unis à leurs épouses, sont décidément, pour ces soi-disant bouddhistes, les seuls Bouddhas, les seules Sauveuses (Tārās.) Il y a ici une dogmatique, un panthéon et une

théurgie qui, pour être fort opposés aux notions traditionnelles, n'en sont pas moins mêlés ou contaminés de Bouddhisme : de même les cultes de Kṛṣṇa ou de Çiva, dès qu'ils se haussent à la théologie et au document écrit, exploitent la littérature et les philosophoumènes des brahmanes.

L'étude du Tantrisme bouddhique présente un multiple intérêt. — Ses dieux et ses rites sont extrêmement curieux pour l'indianiste et l'ethnographe, car aucun paganisme n'a été aussi luxuriant et aussi sincère. — C'est ici qu'est l'aboutissement naturel de la débauche doctrinale et mythologique des grandes écoles : si le Bouddhisme a disparu de l'Inde, c'est notamment pour cette raison qu'il s'est fondu dans l'Hindouisme, et cela par les voies du Tantrisme; et si le Tantrisme a triomphé, c'est un peu parce que le Grand Véhicule a diminué la force de résistance de la Communauté. — Ce paganisme, enfin, a de très lointains antécédents dans le Bouddhisme même; différente aux diverses époques, la religion du dehors a, dès l'origine et dans des mesures variables, réagi sur la Communauté : c'est ainsi que l'identification du Bouddha au « roi à la roue », au « grand mâle », fut admise par les premiers fidèles ou par les rédacteurs du canon.

Il est impossible d'épuiser ici ce vaste sujet;

il est même très difficile de décrire le Tantrisme avec quelque détail, et pour de multiples raisons, l'extrême complexité et l'extrême indécence des dieux et des rites. Mais nous essayerons cependant de deviner toute la suite des relations du Bouddhisme avec le surnaturel indien : comment la communauté orthodoxe a patronné et bouddhisé certaines pratiques et certaines déités ; comment un panthéon foncièrement payen et des liturgies à l'avenant ont reçu l'estampille bouddhique dans certain milieu d'ascètes à demi bouddhistes, les « forestiers » et les « hommes des cimetières » ; comment, abusant des dogmes du Grand Véhicule et appliquant au grand œuvre du *nirvāṇa* les recettes de la vulgaire magie, ces ascètes ou sorciers ont fabriqué de toutes pièces le Tantrisme.

I

L'enseignement du Bouddha et les croyances populaires. — Conventuels et forestiers

Le premier point qui doive retenir notre attention, c'est la faiblesse du Bouddhisme en ce qui concerne l'éducation des foules. Sous ce rapport, de même que toutes les religions connues, il offre avec le Christianisme le contraste le plus accusé. « La grande Église catho-

lique », dit Sir Alfred Lyall, « n'ajamais permis au plus rustre des paysans anglais de considérer saint Thomas et saint Edmond comme autre chose que des intercesseurs glorifiés, avec une sorte de pouvoir miraculeux par délégation. » Et cependant l'Église a connu de mauvais jours: « Quand elle recevait dans son giron une mêlée de tribus et de communautés payennes, aux sombres heures où régnait une crédulité anarchique, avant que le grand Pan fût tout à fait mort, il n'a fallu rien moins qu'une autorité suprême pour empêcher le Christianisme de tomber dans une sorte de polythéisme[1]. »

A vrai dire, on a parfois considéré le Bouddhisme comme une « religion de l'esprit » substituée « à la religion de la lettre et de la loi, emprisonnée et comme ankylosée dans la multiplicité de ses pratiques » théurgiques[2]; comme une réforme du Brahmanisme ou de l'Hindouisme : condamnation du régime des castes; mépris des dieux du Veda, des rites du sacrifice, et des démons; substitution de la morale et du recueillement à la théologie, aux pénitences et à la superstition. Et cette manière de voir est exacte en quelque mesure, et on peut en

1. Librement, d'après *Asiatic Studies,* première série, p. 28-29, (= *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* t. I, p. 44, Fontemoing, Paris.)

2. Voir Brunetière, *Discours de Combat,* troisième série, p. 190 et suivantes.

dire autant de la religion des Upaniṣads. Bien plus, le Bouddhisme est demeuré jusqu'à nos jours, dans certains milieux, à Ceylan, au Japon, peut-être même au Tibet, ce qu'il a été dès l'origine, une communauté de méditatifs maintenue à un niveau intellectuel et moral assez élevé.

Cependant ni le Bouddha ni ses disciples n'ont rompu avec le vieux naturalisme. En dépit de ses hautes aspirations, le Bouddhisme, né dans un milieu payen, a toujours conservé un grand fond de paganisme et toujours fait une large place au folk-lore et au panthéon variés et renouvelés des divers pays et des diverses époques où il s'est propagé ou continué. Si formels qu'y soient le dogme de la souveraineté des Bouddhas et des saints, et le sentiment du bien et du mal, il s'encombre de tous les rêves des demi-civilisés que sont ses adeptes.

La contradiction n'est qu'apparente.

Il est très vrai que le Bouddhisme, en tant que véhicule de *nirvāṇa*, en tant que chemin de la délivrance, ne connaît ni les brahmanes, ni les castes, ni les dieux. Çākyamuni enferme ses vrais disciples, c'est-à-dire les moines, dans une discipline toute spirituelle; il nie l'utilité des rites, observances ou pénitences, en vue du salut, — et les bonzes opposent ce principe à nos missionnaires : le Christianisme, comme le Brahmanisme, tombe sous la note de *çīlavrata-*

parāmarça, « croyance à la nécessite des sacrements (*saṃskāra*) ou des pratiques pieuses ». — Cependant la pensée du Maître manqua souvent de rigueur : il exalta les extases et la possession des pouvoirs magiques.

Mais si Çākyamuni distingue ce qui est utile ou nuisible à la délivrance, il croit à tout ce que croient ses contemporains, il admet tout ce que « le monde » admet : cosmologie, théologie, démonologie; il ne fait rien, ou fait peu de chose, pour régler l'imagination populaire et circonscrire le domaine du surnaturel. — Sans doute il proclame pour tous les fidèles, moines ou laïcs, le grand principe de la rétribution des actes et le « pentalogue » : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère ... »; à ses yeux, la vraie pureté est la pureté de l'âme, non la pureté rituelle, et le reste. Mais, si nous examinons son système du monde, nous verrons qu'il se hausse tout au plus à la conception dualiste que la légende de la Tentation met en vive lumière : d'une part, le « grand mâle », demeuré seul après la fuite des dieux; de l'autre, les puissances mauvaises du siècle, Māra, ses démons et ses filles, convoitise, envie, luxure. Le « grand mâle » triomphe; mais les fruits de sa victoire sont pour lui, non pour nous. Il n'anéantit pas les démons comme fait Viṣṇu dans ses diverses incarnations, et la légende ment quand elle

assure qu'il les a tous convertis. Partout les disciples rencontreront des hommes et des dieux auxquels le nom même de Çākyamuni est inconnu.

Les livres anciens ne contestent le pouvoir d'aucune divinité, quelle qu'elle soit, bonne ou méchante : Brahmā, Indra, les régents des points cardinaux, la multitude des esprits de second ordre : déesses des arbres, serpents des sources, des lacs et de la jungle, musiciens érotomanes de l'atmosphère, ogres-géants comme les Rākṣasas, revenants (*pretas*), êtres des profondeurs de la terre, — dont on compte sept mille dans la seule cité de Kapilavastu[1], — en un mot cette cohue de puissances redoutables qu'on appelait dans l'Inde des Yakṣas, qui sont les Yi-dam (*iṣṭadevatā*) au Tibet et les Nats en Birmanie[2]. « En quelque endroit qu'il s'établisse », dit Çākyamuni, « l'homme prudent doit faire des offrandes aux déités qui peuvent y résider. Honorées, elles l'honoreront; elles seront gracieuses pour lui comme une mère pour le fils de son cœur. Et à l'homme protégé des dieux, tout succède[3]. » Dans leur

1. Dīgha, II, p. 256.

2. D'après Foucher, *Iconographie*, ii, p. 105.

3. Mahāvagga, vi, 28, 11; Dīgha, II, p. 88, voir les remarques de Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, p. 20, note. « This passage gives Buddhaghoṣa (le commentateur orthodoxe du canon pâli) a good deal of difficulty, as it apparently inculcates offerings to the

sphère ou dans leur district, déités hindoues et esprits locaux conservent leur suprématie : celle-ci leur appartient en propre, soit d'origine, soit par l'efficace des austérités ou des formules; même les pieux chroniqueurs n'hésitent pas à dire que Māra doit son rang presque souverain à d'anciennes générosités. — Rappelons que Çākyamuni lui-même a été paré de la geste solaire et des marques de Nārāyaṇa, et qu'on lui donne le titre d'adorable Yakṣa[1]. — Plus tard, même quand le Bouddhisme se sera créé un monde surnaturel, Bouddhas dieux et Bodhisattvas demi-dieux, le panthéon payen gardera sa prise sur l'imagination des bouddhistes.

Les dieux hindous demeurent, en principe, étrangers à l'œuvre du salut ; mais le fidèle a de nombreuses et légitimes préoccupations pour lesquelles la Bonne Loi, surtout à l'origine, ne présente guère de ressources. Le Bouddhisme des anciens temps n'encadre pas toute la vie : c'est un ordre monastique, sans plus ; il ne possède pas de rites pour la naissance, pour le mariage, pour la mort ; et lorsque, beaucoup plus tard, il s'organisera en église, il ne saura

gods, which is contrary not only to both the letter and spirit of Buddhism, but also to the practice of Buddhists...

1. Majjhima, *I*, p. 366; voir Kern, *Manual*, p. 59, et Boyer, *Journal Asiatique*, 1906, I.

pas démarquer ses emprunts multipliés, sauf peut-être dans les sectes pieuses et les tiers-ordres consacrés à Amitābha.

Si on désire la pluie, si on craint les inondations ou la morsure des serpents, on continuera à prier et à exorciser les Nāgas, les rois-dragons, « à la forme mi-humaine et mi-serpentine », génies des eaux souterraines et atmosphériques, apparentés du reste aux serpents ordinaires, redoutables surtout lorsqu'ils font récolte avec l'eau blanche des glaciers ou avec la grêle[1]. Les gués ou *tīrthas* et les confluents des rivières garderont leur clientèle avide de purification, quoi qu'ait pu dire Çākyamuni, et la littérature abonde en « advertisements for bathing resorts », comme dit plaisamment M. Hopkins[2]. Surtout la préhistorique magie et la puissance attribuée aux sorciers et aux pénitents demeurent un objet d'épouvante et de convoitise : charmes d'amour, de longue vie, de vengeance, avec les rites qui conviennent. Que la morale bouddhique les condamne, comme

1. Voir Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 544-6; Sylvain Lévi, *Népal*, I, p. 320. Il y a de très nombreuses classes de Nāgas, terrestres, aquatiques, aériens, du mont Meru, célestes. — La mythologie se mêle au folk-lore, Senart, *Légende*, p. 371.

2. Sur la purification des péchés par les bains rituels, voir notamment Therīgāthā, 239; Cittaviçuddhiprakaraṇa d'Aryadeva (?), 58 et suiv. (J. A. S. B. LXVII, 2, p. 180); Wassilieff, p. 265, et Gāthāsaṃgraha de Vasubandhu (*Mélanges Asiatiques*, p. 580).

l'ancien Brahmanisme et le Mahābhārata[1], c'est évident : il est même défendu aux futurs Bouddhas d'employer à des usages profanes leur connaissance de l'avenir[2]; mais aucun bouddhiste n'a mis en doute l'efficacité des rites, incantations ou austérités, qui confèrent les vertus magiques. La plupart des écoles admettent même que les ascètes non bouddhistes, non seulement prennent à leur gré telle ou telle forme, passent à travers les murs, émettent des torrents d'eau ou de flamme, — magie vulgaire, — mais encore qu'ils lisent la pensée d'autrui, savent ce qui se passe dans les cieux grâce à la vue et à l'ouïe divines, connaissent leurs anciennes existences. Ce sont des Bouddhas au petit pied : la vraie sainteté leur manque avec l'espoir du *nirvāṇa;* mais, comme les dieux et les démons, personnalités essentiellement magiques, ils sont tout-puissants sur l'homme et sur la nature aussi longtemps qu'un pouvoir équivalent ou supérieur ne vient pas contrebalancer ou primer le leur.

On voit que la doctrine bouddhique, si solide quand on la considère comme chemin de la délivrance, présente à d'autres égards de graves lacunes. Elle était peu capable de détruire les

1. xii, 197.7; voir Hopkins, *Yoga-technique*, J. A. O. S., 1891, pp. 344, 372, 373. Le pouvoir surnaturel ne doit jamais être prostitué à des buts mondains.

2. Aṣṭasāhasrikā, p. 334; De Groot, *Code du Mahāyāna*, p. 98

conceptions et les pratiques superstitieuses, car elle ne contenait, dans son fond, rien qui pût les remplacer.

***

Il faut encore tenir compte pour comprendre l'influence hindoue et en particulier la genèse du Tantrisme, d'un fait parfois ignoré ou négligé : si la doctrine bouddhique est insuffisante, les institutions disciplinaires ne sont pas ce miracle d'harmonie et d'unité qu'on a trop souvent admiré.

Sans doute, avec le noviciat, les précautions qui entourent l'ordination, la vie cénobitique, les réunions bi-mensuelles de lecture et de confession, l'ascétisme modéré, la sage réglementation des exercices méditatifs, la médiocre estime des pouvoirs magiques, — certaines branches de la Communauté étaient armées, en effet, ou s'armèrent pour braver les siècles, immobiles dans leur sagesse un peu étroite. Qu'on ait embelli quelques détails, que les sources mêmes nous offrent une image retouchée de la réalité, cela importe assez peu. Mais nous savons que les confréries bouddhiques, — « la Communauté des quatre points cardinaux », — constituent une Eglise non seulement sans pape, mais encore sans évêques et sans prieurs[1]; nous

1. Voir Oldenberg-Foucher[2], p. 332 et suivantes.

savons aussi que le principe de « l'autorité du maître immédiat » est, dans l'Inde, généralement reconnu. Aussi les tendances les plus diverses se feront jour en métaphysique, en bouddhologie, et aussi dans la conception de la vie religieuse.

Les Écritures pâlies reconnaissent et admettent, à côté des moines d'observance stricte, une catégorie mal définie d'ascètes (*yogins*, *yogāvacaras*, plus tard *yogācāras*[1]), qui sont à la fois des saints et des irréguliers, schismatiques ou hérétiques. On les désigne sous le nom d'hommes de la forêt (*āraṇyakas*) ou des cimetières (*çmāçānikas*) : dispensés du noviciat et de la vie en commun, astreints à des lois rigoureuses d'ascétisme, ils sont par profession des solitaires et des pénitents, donc des thaumaturges.

Le Maître a eu des disciples particulièrement versés dans la discipline monastique, dans la doctrine, dans la magie ; les discours conciliants qu'on lui prête[2] correspondent à ce que nous savons de la tolérance des bouddhistes.

1. Pour *yogāvacara*, voir Milinda, pp. 43 et 366 et la traduction, I, p. 68, II, p. 269, n. 2 (Je crois que les remarques de M. Rhys Davids ne sont pas de tout point exactes) et le Yogāvacara-Manual. Je pense que dans Mahāvastu, I, 120.9 les Yogācāras, dont il est parlé avec défaveur, sont, non pas des adhérents de la doctrine du Vijñānavāda, mais des ascètes thaumaturges.

2. *Anguttara*. III p. 355.

Il y eut certainement des conflits entre les « conventuels » et les « solitaires », mais la formule bouddhique fut assez accommodante pour encadrer des spirituels de toute sorte, et on s'arrangea tant bien que mal; le canon et la chronique ecclésiastique témoignent des divergences profondes qui troublèrent la Communauté et des efforts plus ou moins heureux des diascévastes[1].

C'est ainsi que le Bouddha aurait prescrit, comme obligations fondamentales, les quatre lois ou « appuis » de la vie religieuse : en fait d'aliments, quatre ou cinq bouchées reçues dans la sébile; comme vêtement, un pagne ou des haillons ramassés dans les cimetières; comme logis, le plein air, le pied d'un arbre, la vertu en guise de toit; et, comme remède, l'urine décomposée[2]. Et cependant le Bouddha, dans son premier sermon, fonde la *via media*

1. Il n'entre pas dans notre intention d'examiner ici les diverses traditions et les diverses interprétations : on dit, d'ordinaire, que Çākyamuni a autorisé à la fois les deux genres de vie (avec quelques réserves en ce qui concerne l'ascétisme : il condamne la nudité et défend le séjour dans la forêt pendant les pluies); on croit aussi qu'il a, au cours de sa longue carrière, modifié son Institut : les préceptes rigoureux appartiendraient à sa première manière. L'important est de noter que les forestiers ne sont officiellement, dans le Vinaya pāli, l'objet d'aucune défaveur. — Comparer Aṣṭasāhasrikā, p. 388.

2. Theragāthā, 1057; Mahāvagga i.30.4; Cullavagga, vii, 3.14 (schisme de Devadatta); Kern, *Manual*, p. 75; Fo-koue-ki, p. 60; Burnouf, *Introduction*, p. 309. — I-tsing (Takakusu, p. 140) interdit l'emploi de l'urine en guise de drogue.

sur la condamnation de l'ascétisme[1]; de son autorisation formelle, les moines mangent du poisson et de la viande, font provision, dînent en ville, se vêtent de robes données par les laïcs, résident dans de luxueux couvents et, sous prétexte de remèdes, introduisent dans leur ordinaire toute une confiserie.

Les contradictions de même nature éclatent partout, avouées ou dissimulées. Pour signaler un point important, Çākyamuni, croyons-nous, avait défendu d'aspirer aux pouvoirs magiques : le texte canonique, remanié, interdit seulement de se vanter à faux de les posséder[2].

Il faut donc considérer la Communauté comme composée de moines d'observance régulière, ne se laissant manquer de rien, gardiens de la loi et du culte des reliques, décents et orthodoxes par tempérament et par tradition, — et d'ascètes déguenillés, vêtus de rouge (?)[3], vaga-

1. On peut croire que le Bouddhisme s'appelle *via media* parce qu'il condamne à la fois, comme incompatibles avec le salut, la vie de « maître de maison » et l'ascétisme, Majjhima, I, pp. 81, 240; Milinda, II.60; Kern, I.84. — Comparer Mahābhārata, III, 200, 99 (Hopkins, *Yoga-technique*, p. 373), Gītā, vi.16 (Oltramare, *Théosophie*, I, p. 320).

2. Le texte du Prātimokṣa est en contradiction avec la première partie de Mahāvagga, i.78.5, où il est même interdit de dire : « Je me complais dans la solitude » ; la seconde partie du paragraphe modifie la loi dans le sens que nous disons et que l'orthodoxie a adopté (Comparer Manu, ii.56, cité par Kern, II, 80).

3. Je pense que certains indices établissent une distinction de

bonds, sans eau et sans feu, pénitents et thaumaturges.

Au point de vue de la mentalité, de la doctrine et des mœurs, le contraste entre les deux catégories de religieux alla, croyons-nous, en s'accentuant; qu'on mesure la distance entre le moine singhalais ou birman et le sorcier de l'Église rouge du Tibet. Il apparaît déjà très net dans les documents indiens: les « forestiers » ou « hommes des cimetières » jouissent du prestige de la sainteté; on accorde aux plus éminents le rang de « Bouddhas individuels »

costume entre les conventuels et les solitaires, analogue à la distinction tibétaine du bonnet jaune et du bonnet rouge.

Non seulement les solitaires ramassent leurs haillons dans les cimetières, à l'exemple de Çākyamuni qui se fit un pagne de l'écharpe de la pauvre Rādhā, « l'ayant tiré avec le pied gauche », mais, fidèles au froc teint en rouge, couleur de cuivre, ils blâment les conventuels « revêtus de robes propres, brillantes, blanc-jaune (??) *(odāta)*, semblables à celles des non-bouddhistes; parés comme des courtisanes, etc. » (Therīgāthās). Au XI^e^ siècle, des miniatures distinguent les moines de figure verte vêtus de jaune et les moines jaunes vêtus de rouge. Quelle est cette différence, se demande M. Foucher? « Consistait-elle dans la race et s'agit-il de moines indiens ou non? L'hypothèse est peu vraisemblable... S'agit-il au contraire d'une différence de secte et voulait-on opposer de façon tranchée les sectateurs du Grand Véhicule à ceux du Petit Véhicule par exemple? Nous inclinerions volontiers à le croire, mais nos manuscrits ne nous donnent aucune indication décisive à ce sujet. » On attribue à Tson-kha-pa (XIV^e^ siècle) la fondation de l'Eglise jaune; mais « il se peut que Tson-kha-pa ait remis en honneur, comme signe extérieur de sa réforme, un usage ancien. » (*Iconographie*, première étude, p. 73). Déjà Köppen soupçonnait que la distinction des deux frocs remonte à Padmasambhava et à Thūmisambhoṭa (II, p. 79). A signaler l'Acārya rouge dont parle Tāranātha, p. 241. — Voir cependant, p. 360, n. 2.

(*pratyekabuddha*); on réclame d'eux, surtout les laïcs, les services dont leur pouvoir magique les rend capables : ils sont exorcistes et guérisseurs, étant au courant de tous les secrets qui s'apprennent dans la jungle et dans les cimetières[1]. Mais la fréquentation des ascètes de toute qualification doctrinale et des esprits malfamés les rend suspects : à telle enseigne que les communautés sanscrites leur interdisent l'accès des couvents et des sanctuaires, et la prédication[2]. Dans le Vinaya pâli, on observe qu'ils ont parfois un aspect « démoniaque » ou « d'adorateurs de démons » (? *pisācillika*), vivant dans des arbres creux ou dans les branches, portant des crânes en guise d'écuelle à aumônes[3]. Au moyen âge, ces ascètes seront les truchements tout indiqués des croyances et des rites hindous :

1. Dans l'Eglise jaune de Tson-kha-pa, les cloîtres les plus orthodoxes possèdent un homme de l'*Eglise* rouge, exorciste et guérisseur patenté, et, comme ses congénères, marié. On le méprise, mais il tient un office indispensable dans un pays superstitieux. Les bouddhistes de l'Inde avaient-ils moins besoin de thaumaturges que leurs frères du Tibet?

2. Dul-va, cité par Rockhill, *Life*, p. 29. — Quand il se trouve avec des gens bien, le sorcier doit dire sa profession. « Je suis un homme des cimetières ». (Donc il n'est pas reconnaissable à son accoutrement?) — D'après Eitel, *Handbook*, p. 98, les hommes de cimetière ne peuvent s'approcher du village à la portée du beuglement de la vache. Les trois classes de forestiers de Eitel (*mātaṅga*°, *dharma*°, *dānataka*°) rappellent les forêts de Majjhima, I, 378, Watters, Yuan Chwang, II, 199. — *Mātaṅga* est le nom d'un Pratyekabuddha du Lalita.

3. Mahāvagga, iii, 12.3 ; Culla, v, 10.2 et 27.5 ; *Vinaya Texts*, I, p. 318, III, p. 89.

nous savons que les Tantras ont été rédigés par des « hommes de cimetières ». A une époque antérieure, leur influence, pour être moins facile à préciser, n'en fut sans doute pas moins profonde. Les quatre extases, les diverses « concentrations », les *kasinas* et en général la mystique, la légende des mortifications de Çākyamuni, qui sait? la glorification de Çākyamuni comme Seigneur, « grand mâle », Nārāyaṇa, toutes ces données, ainsi que l'a observé M. Senart, portent la marque du Yoga[1] et du Viṣṇouisme; les ascètes « forestiers », recrutés un peu partout, dispensés du noviciat, ont peut-être « fait le pont » entre la croyance étrangère et la Communauté.

Dès l'origine, le Bouddhisme a eu des « outsiders » fortement soumis à l'influence hindoue et qui ont réagi sur les croyances et les pratiques officielles.

1. Voir Senart, *Origines bouddhiques*, et R. H. R. 1901. — Il est difficile de définir au plus court le Yoga. Entendons cette discipline à la fois physique et intellectuelle qui procure à ses adeptes les pouvoirs magiques et le nirvāṇa ou bonheur définitif. Le Yoga s'accommode de toutes les spéculations et de toutes les dévotions : il a été védisant, viṣṇouisant, çivaïsant.

II

Véhicules orthodoxes : exorcismes et divinités bouddhisées

Nous connaissons maintenant les conditions dans lesquelles se présente le problème de l'influence hindoue. La Bonne Loi consiste essentiellement dans une discipline toute spirituelle dont les adeptes ignorent les dieux, les démons, toutes les nécessités de la présente vie. Elle admet officiellement une conception foncièrement payenne de l'univers visible, celle même des demi-civilisés que sont les Hindous. Elle a pour représentants et interprètes deux catégories de religieux, les premiers soumis à la règle conventuelle et soucieux d'orthodoxie, les seconds en marge de la tradition disciplinaire et doctrinale.

Notre enquête ne peut porter que sur les documents écrits; s'ils ne révèlent pas l'infinie complexité des faits et les multiples phases de l'évolution historique, du moins permettent-ils d'apprécier, aux diverses époques et dans les différents cercles, les relations officielles du Bouddhisme et du surnaturel hindou. Ils se divisent en trois classes, suivant qu'ils appartien-

nent au Petit Véhicule, au Grand Véhicule et au Tantrisme proprement dit.

*
* *

Dans le Petit Véhicule, nous n'avons à relever ici que la forme la plus anodine de la superstition, — et encore est-ce vraiment superstition? — à savoir l'exorcisme, de son nom indien la « sauvegarde » (*paritrā*, *parittā*, *pirit*).

La croyance commune, comme on l'a remarqué ci-dessus, peuple le monde de puissances malignes ou ambiguës, humaines ou « non-humaines », c'est-à-dire démoniaques. Il appartient de les combattre à des pouvoirs reconnus comme supérieurs, à la vérité et aux vertus bouddhiques, considérées comme des forces en soi, aux saints, à Çākyamuni, — dans le Grand Véhicule aux nombreux Bouddhas et aux « futurs Bouddhas », — et aux dieux convertis. On peut distinguer divers degrés d'orthodoxie suivant que la « sauvegarde » ou « cuirasse » est établie par l'efficace de la « bienveillance » ou de la « confession de foi », — prise du refuge en Bouddha, dans la Loi et la Communauté, — par la grâce des Bouddhas, par l'intervention des dieux « du dehors ».

Il va de soi qu'un saint à proprement parler ou *arhat*, est à l'abri des serpents, des rôdeurs de

cimetières[1], des puissances nocives de toute espèce, assassins ou esprits, — du moins aussi longtemps qu'il n'est pas arrivé au terme de la vie fixé par ses actes. La sainteté ne va pas, d'ordinaire, sans pouvoirs magiques, de même qu'elle suppose les extases et l'emploi de toute une technique payenne. — Mais certains documents, d'un très haut intérêt, enseignent pour se sauvegarder des méchants une méthode purement spirituelle, à la portée de tout le monde et vraiment bouddhique. Je ne suis pas sûr qu'elle soit la plus efficace et la plus souvent pratiquée, mais elle montre que le Bouddhisme peut être dégagé de toute superstition. Cette méthode est « l'application de la force de la bienveillance », celle même dont le Bienheureux disposa pour convertir Roja le Malla[2], dompter l'éléphant en rut, désarmer les séides de Devadatta.

Il n'est pas défendu aux moines, pour se mettre à l'abri des serpents pendant la saison des pluies, de remplacer la natte par un lit surélevé[3]; mais cette prudence est-elle louable? En tout cas elle est superflue. « Il arriva, » dit le texte, « qu'un moine mourut de la morsure d'un serpent. On dit la chose au Bienheureux qui parla ainsi : « Ce moine n'avait pas épanché sa

1. Pretas à « grand pouvoir magique » et autres Vetālas.
2. Mahāvagga, vi, 36.4; voir ci-dessus p. 285.
3. Cullavagga, vi, 2.5.

bienveillance sur les quatre familles royales des serpents. S'il l'avait fait, il ne serait pas mort de la morsure d'un serpent... Je vous autorise, ô moines, à vous faire une sauvegarde en épanchant votre bienveillance sur les quatre familles royales des serpents. Voici ce que vous devez dire : « Je suis l'ami des serpents Virūpakkhas, des serpents Erāpathas, des serpents Chabyāputtas, des serpents Kaṇhagotamakas ! Je suis l'ami des êtres sans pieds, des bipèdes, des quadrupèdes, des multipèdes ! Qu'aucun être sans pied, qu'aucun bipède, quadrupède ou multipède ne me nuise ! Que tous les êtres, tous les vivants, tous les esprits soient heureux ! Qu'aucun ne commette le péché ! Le Bouddha, la Loi et la Communauté sont tout puissants ; de puissance limitée au contraire sont les êtres rampants, serpents, scorpions, cent-pattes, araignées, lézards et rats. Ma sauvegarde est faite, ma défense est faite. Que les esprits se retirent ! Hommage au Bienheureux, hommage aux sept Bouddhas parfaits[1] ! »

1. Cullavagga, V, 6.1 (*Vinaya Texts*, III, p. 75), Aṅguttara, II, p. 72, Khandhavattajātaka (Fausboll, II, 144, trad. II, p. 100), Bower Ms. pp. 228, 234. Les stances constituent la Khandhaparittā. « la garde de Khandha » (Milinda, p. 150). Préventives dans les sources pâlies, elles sont, d'après le Bower Ms., appliquées au malade et accompagnent la médication ; elles sont d'ailleurs précédées de *dhāraṇis* (voir p. 370). Voir les observations de Hoernle. — Sur l'usage singhalais, Childers sub voc. *paritta* ; Spence Hardy, traduit dans Barthélemy Saint-Hilaire, p. 387.

A la « force de la bienveillance » se joint ici la « prise du triple refuge » ou confession de foi. Celle-ci, isolée, constitue un charme appelé le « Sutta des Joyaux[1] » et qui semble être surtout employé contre les maladies : « Que tous les esprits réunis ici, ceux de la terre et ceux de l'atmosphère, soient joyeux et m'écoutent avec respect! Esprits, écoutez! Soyez bienveillants pour la race humaine! Protégez sans défaillance ceux qui, jour et nuit, vous apportent leurs offrandes! Quels que soient les trésors de ce monde ou de l'autre, quels que soient les excellents joyaux des cieux, rien n'est égal au Bouddha; que cette déclaration véridique nous protège! » — Dans des termes analogues, le dévot vénère le joyau qui s'appelle Loi et celui qui s'appelle Communauté, et il poursuit en associant tous les esprits au culte bouddhique : « Que tous les esprits réunis ici, terriens ou aériens, honorent avec nous le Bouddha que vénèrent les dieux et les hommes! qu'ils vénèrent avec nous la Loi et la Communauté! Bonheur et prospérité! »

Un autre charme très célèbre, celui du paon, nous intéresse surtout parce qu'il montre l'addition d'une formule bouddhique à une formule solaire :

1. Ratanasutta (Suttanipāta, ii, 1); Milinda, 150 (voir Rhys Davids, I, p. 213, note). — Warren, p. 321.

« Il se lève, le roi unique et qui regarde, couleur d'or, lumière de la terre. Je te vénère, Être doré et lumineux! Puissé-je passer cette journée sous ta garde! »

On invoque ensuite les anciens Bouddhas et les qualités des Bouddhas :

« Hommage aux sages omniscients! Puissent-ils me protéger! Hommage aux Bouddhas et à l'illumination, aux délivrés et à la délivrance! »

Et de même, au crépuscule :

« Il s'en va, le roi unique... Puissé-je passer cette nuit sous ta garde[1]! »

En récitant, matin et soir, cette double invocation, Çākyamuni, alors grand paon doré, échappa pendant plusieurs siècles à tous les dangers. Le paon, comme on sait, est l'ennemi des serpents; aussi le « charme du paon » est-il employé comme préservatif et comme curatif de la morsure des serpents.

L'adaptation bouddhique d'un rituel préexistant est encore plus évidente dans une autre forme d'exorcisme, appelée à une très haute fortune : pour combattre ogres, revenants et dragons, il est tout indiqué de s'adresser à leurs rois qui passent pour de bons bouddhistes. Le canon pâli nous a conservé un spécimen,

1. Morajātaka (Fausboll, II, p. 33; trad. II, p. 23). La deuxième strophe avec des variantes dans Bower-Ms. p. 230 et aussi dans Mahāmāyūrīvidyā, voir Watanebe, J. R. A. S. 1907, p. 261 et suivantes.

très orthodoxe d'ailleurs, de ce genre de littérature profane d'origine mais bouddhisée[1].

Les quatre souverains des points cardinaux, suivis de la troupe des esprits (*yakṣas*), des musiciens célestes, des génies obscènes et des dragons, se présentent devant le Bouddha. Le souverain du Nord se fait leur porte-parole et tient ce remarquable discours : « Il y a des démons de puissance grande, moyenne ou petite; parmi eux, les uns sont favorables au Bouddha, les autres lui sont hostiles. Et pourquoi cela? Parce que le Bouddha interdit le meurtre, le vol, l'amour défendu, le mensonge et l'alcool. Et cela ne leur plaît pas. Or, il y a des disciples du Bouddha qui se livrent à la méditation dans des forêts où résident de puissants démons hostiles à la loi du Bouddha. Veuille donc accepter, ô Seigneur, cette formule de protection pour la sauvegarde des religieux, des nonnes et des laïcs des deux sexes. » Le Bienheureux agrée cette proposition, et le souverain du Nord récite l'exorcisme nommé Âṭānāṭiya du nom de sa capitale; il est formé par une série d'hommages aux six anciens Bouddhas et à Çākyamuni, suivis d'une description sommaire des êtres « non-humains » (c'est-à-dire divins ou démoniaques) qui résident à chaque point cardinal, et de

1. Aṭānāṭiyasutta, Dīgha, xxxii (Grimblot, *Sept Suttas pâlis*). Comparer Mss. Bendall, II, J. R. A. S. 1908, p. 51.

l'affirmation que ces déités se joignent de tout cœur au culte du Bouddha. — Tous les fidèles devront apprendre par cœur cette formule de protection : si quelque être démoniaque enfreint les ordres de son roi, comme font les voleurs et les brigands humains, et s'attaque au moine protégé par l'exorcisme, le moine invoquera les rois des démons qui sont rapidement énumérés. L'agresseur sera renié par ses congénères et exécuté de leurs mains.

Les méthodes du Petit Véhicule, — je crois que nous avons rencontré tous les documents typiques, — sont caractérisées, ainsi qu'il convient, par une extrême sobriété ; la prière n'y est pas ardente, car la dévotion est étouffée par le sentiment qu'a le saint de sa dignité personnelle ; les formules sont vierges de toute magie ; les dieux du dehors sont très effacés. On sent très bien le travail de retouche et d'adaptation.

Il en va autrement, sous ce triple aspect, dans le Grand Véhicule.

*
* *

Nous possédons toute une bibliothèque d'hymnes, d'oraisons jaculatoires, de litanies en l'honneur des Bouddhas, des Bodhisattvas et des Tārās, divinités attentives. Avalokita surtout est invoqué avec confiance ; bien plus, il suffit de penser à lui pour échapper à tous les périls :

« Quand un homme est entouré d'esprits mauvais, de dragons, de géants célestes (*asuras*), de revenants et d'ogres, qu'il pense à Avalokita : pas un poil de son corps ne tombera. Formules d'incantation, herbes magiques, revenants et vampires retournent d'où ils viennent dès qu'on pense à Avalokita. »

La dévotion est si sincère et les Bodhisattvas sont si bons et si vertueux qu'on se demande où la magie et la démonologie pourront trouver place. Mais, prenons-y garde, les cercles du Grand Véhicule sont divers, et d'ailleurs un bouddhiste peut être l'homme de plusieurs méthodes et de plusieurs dieux.

Excepté chez nous, la magie se lie étroitement à la piété, car il faut prier suivant les rites et le dieu tend à disparaître derrière les mots prononcés ou écrits, auxquels on reconnaît une valeur intrinsèque. — La lecture des textes sacrés, chez les bouddhistes, est souverainement efficace, non seulement comme « protection », mais encore comme moyen de purification morale. L'archaïque abracadabra, syllabes dépourvues ou vidées de sens, les *svāhā*, *hūṃ*, *phaṭ* et autres « flèches spirituelles » qui doivent blesser d'amour le cœur du dieu, mais qui valent par elles-mêmes et sont autant de « cuirasses » (*kavaca*), encadrent les invocations bouddhiques. Peu à peu se fait pressentir la

méthode tibétaine des « moulins à prières » remplis de formules ou de textes métaphysiques. Le Petit Véhicule avait évité ce genre de folie.

Il s'était aussi, et à plus forte raison, gardé d'agréer en guise de talismans les mots magiques en cours chez les payens et comportant quelque représentation religieuse ou mythologique. Par exemple, dans l'Âṭānāṭiyasutta que nous résumions à l'instant, les seuls acteurs sont des divinités mâles, et elles se contentent de promettre leurs services aux fidèles qui se réclameront du Bouddha. Pas un mot n'est dit de la manière dont il faut les invoquer : il n'est pas douteux cependant que, dans la pratique, leur intervention ne fut subordonnée à l'emploi des formules; mais à celles-ci l'Église pâlie refuse l'estampille orthodoxe. Au contraire, dans le Lotus de la Bonne Loi, — où Avalokita est si dignement loué, — des divinités féminines du caractère le plus suspect révèlent comme *dhāraṇīs* des fragments de litanies; avec l'ordinaire abracadabra du genre, nous y reconnaissons quelques-uns des mille noms de la déesse qu'on appelle au plus court et au plus juste la « Grande Déesse », Mahādevī, l'horrible et redoutée épouse de Çiva, le « Grand Dieu ». — Cette déesse est étrangère au panthéon du Lotus, de même que son culte est antipathique à l'inspiration du Grand Véhicule; mais sans doute croyait-

on utile de l'invoquer. On accepta les oraisons jaculatoires tout en répudiant les rituels dont elles sont extraites[1].

L'histoire des dieux dûment patronnés par le Grand Véhicule présente les mêmes accidents.

De tout temps les dieux honnêtes, ceux qui approuvent le pentalogue et renoncent au meurtre, au vol et à l'alcool, sont les amis du Bouddha et de ses disciples : tels ils nous sont apparus dans les documents pâlis. Dans le Grand Véhicule, leurs attaches avec le Bouddhisme deviennent plus étroites ; ils se font ermites et pénitents[2] ; ils tendent à devenir des saints, à prendre rang parmi les célestes candidats à la dignité de Bouddha[3].

Le premier, sinon en date du moins en importance, parmi les dieux que la Communauté s'est annexée à titre de « protecteur » ou de saint, c'est Vajrin ou Vajrapāṇi, le dieu « foudroyant », le dieu « qui tient un foudre en main[4] ». Ses ori-

1. Parmi les formules et les cérémonies les plus anciennement promues à la dignité d'orthodoxes, il faut noter celles du Suvarṇaprabhāsa (trad. chinoise en 397-439). Les déesses Çrī, Sarasvatī, Mahādevī, y jouent un rôle important.

2. Kern, *De Legende van Kuñjarakarṇa*, p. 11 (Académie d'Amsterdam, 1901), traduit dans *Indian Antiquary*, par Miss L. A. Thomas.

3 Dans le Karuṇāpuṇḍarīka, p. 27, Vaiçravaṇa, roi des Yakṣas, et tous ses sujets sont des Bodhisattvas. — L'histoire de la conversion de Hārītī, déesse de la petite vérole, tueuse d'enfants, est fort intéressante.

4. Sur Vajrapāṇi, Schiefner, Schlagintweit, Gruenwedel, Foucher

gines sont obscures; constatons que son foudre en fait un doublet d'Indra, que son armée démoniaque rappelle fort celle de Rudra-Çiva[1], qu'il est d'ailleurs apparenté à Kuvera, dieu des richesses. En tout cas, c'est un personnage depuis longtemps orthodoxe. L'iconographie, en quelque mesure confirmée par la tradition pâlie, le représente comme le garde du corps de Çākyamuni.

Tantôt « jeune garçon imberbe », tantôt « figure barbue d'homme déjà mûr », toujours de petite taille, il convertit les gens en tenant son foudre, une masse de fer rouge, au-dessus de leur tête; il dompte les dragons et tranche les montagnes; il amène les méchants démons, Namuci-Māra en tête, en présence du Maître; il assiste au *nirvāṇa* avec les démonstrations de la plus vive douleur.— Le Grand Véhicule en fait un Bodhisattva glorieux et serein, terreur des démons, bienfaisant visiteur des enfers[2]. Un bas-relief d'Ellora met en pleine lumière sa prééminence: Vajrapāṇi dépasse de toute la tête quatre autres Bodhisattvas au-dessus desquels trônent les cinq Bouddhas de cette période cosmique; sa

Senart, *Vajrapāṇi dans les sculptures du Gandhāra* (XIV[e] Congrès des Orientalistes), à qui je fais de multiples emprunts, et C. M. Pleyte, *Vajrapāṇi als Dharmapāla*, Bijdragen... van Nederlandsch-Indie 1902.

1. Vajrin est expressément glosé par Rudra dans le commentaire du Pañcakrama.

2. Voir ci-dessus, p. 321.

haute taille a empêché l'artiste de le placer sous le méditatif Çākyamuni dont il est la providence incarnée et armée du foudre[1]. — D'un constant accord, les textes lui attribuent cependant une origine démoniaque. Le Lalitavistara croit qu'il appartient à la race des Yakṣas, *dii minores* dont quelques-uns sont vicieux, et à la caste des Guhyakas, génies des cavernes[2]. Le Bodhisattvabhūmi se souvient qu'il est un Yakṣa de noble caste, de grand corps et de grande force. Dans des ouvrages beaucoup plus modernes, Vajrapāṇi dispose de formules magiques par millions; mais il se plaint du mépris de certains moines[3], et, d'après la biographie tibétaine du Bouddha, Çiva, le grand dieu hindou, partageait ce sentiment des orthodoxes. Mal, d'ailleurs, lui en advint. Un jour que Vajrapāṇi convoquait tous les dieux sur l'ordre du Bouddha, Çiva lui répondit : « Comment pourrais-je t'obéir, car tu n'es

1. Telle est, je crois, l'interprétation la plus plausible du relief publié par Gruenwedel, *Buddh. Kunst*[2], p. 170, d'après A. S. W. I., t. V, plate XX.1. — Vajrapāṇi, de nain, est passé géant, comme nous l'apprend le Bodhisattvabhūmi : les prédicateurs doivent, pour détourner les hommes du péché, « créer par la magie soit Vajrapāṇi, soit un autre Yakṣa de grande taille », *vajrapāṇiṁ anyataraṁ vā udāravarṇam mahākāyam mahābalaṁ yakṣam...* Dans Hiuen-tsang, Vajrapāṇi se divise en huit Vajrapāṇis.

2. Le texte (p. 75 = Lefman, p. 66 = Rgya-cher-rol-pa, p. 72) n'est pas clair; on a littéralement : « Les vingt-huit grands Yakṣas-rois et la famille de Yakṣas, nommée souveraine des Guhyakas, d'où Vajrapāṇi a son origine

3. Wassilieff, 198.

qu'un Yakṣa ? » Vajrapāṇi, revêtant alors son aspect dit de colère et ses mille bras, écrasa Çiva du pied droit et Umā, son épouse, du pied gauche[1]. — Cette histoire est étrangère au Grand Véhicule ; mais elle montre que Vajrapāṇi, tout Bodhisattva qu'il soit, a conservé et reprend à l'occasion ses attributs démoniaques.

La distinction que les textes établissent entre les bons et les méchants dieux, entre les dieux et les saints bouddhiques, n'est pas toujours très nette dans la pratique. C'est une loi du paganisme que la puissance surnaturelle choisie comme protectrice (*iṣṭadevatā*) soit par définition redoutable, sans plus. — La moralité, certes, ne lui demeure pas étrangère ; mais elle ne pénètre pas au fond. Dans certains cas, elle serait fort gênante pour ses clients. C'est ainsi que, dans la plus vieille littérature des brahmanes, Rudra, le dieu rouge, le dieu des larmes, l'archer qui massacre les troupeaux et le bétail humain, comme fait l'Apollon de l'Iliade, est aussi le grand guérisseur et reçoit le nom de Çiva, « clément », « propice », destiné à une si haute fortune. — Au cours de sa longue histoire, le Bouddhisme a réclamé le concours d'un grand nombre de dieux, démons de naissance, des « avoués » du dehors qui, plus complaisants et plus abordables, rivaliseront en popularité

1. *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 244.

avec les puissances bouddhiques, Bouddhas et Bodhisattvas, « évêques » du dedans, préposés à la rémission des péchés et au progrès spirituel. Les deux types se sont rejoints et superposés dans la personne de Vajrapāṇi : mais ils demeurent distincts ; tour à tour, suivant les époques, les milieux ou même les besoins du moment, l'un des deux efface l'autre. Le dieu foudroyant, promu au rang de saint Michel ou de saint Georges du Bouddhisme ou de telle ou telle communauté bouddhique, apparaît toujours dans la littérature et l'iconographie officielle du Grand Véhicule sous un aspect bienveillant et glorieux. Mais, pour les besognes de colère, de propice (*çiva*) il devient terrible (*rudra*), tout pareil aux dieux hindous et aux démons qu'il doit écraser. Derrière lui se dissimulent d'autres « Protecteurs de la religion », ceux-ci exempts de tout rang dans l'hagiographie orthodoxe et qui ne manifestent leur hideur et leur obscénité que dans les Tantras.

Tel nous paraît être, dans l'ensemble, au point de vue des éléments payens qu'il tolère ou exploite, le Grand Véhicule ; une accommodation de l'Hindouisme orthodoxe encore, mais beaucoup plus large que ne l'admit le Petit Véhicule. La dévotion à l'égard des Bouddhas n'exclut ni les formules magiques, celles même qui sont toutes çivaïtes, ni le culte de divini-

tés démoniaques d'origine avec de fâcheuses survivances de leur nature première : la superstition affleure, mais elle ne déborde pas, elle ne se hausse pas à la dignité de système.

En effet, toutes les concessions au surnaturel hindou que nous avons relevées jusqu'ici, la place honorable mais subordonnée accordée par le folk-lore des premiers temps aux dieux et aux esprits contemporains, Brahmā, Indra, dragons ou *yakṣas*, et les rituels de déprécation; de même les méthodes d'extase et les pouvoirs qu'elles confèrent ; de même l'identification de Çākyamuni et de Nārāyaṇa; l'adoration d'Amitābha, d'Avalokita, de Vairocana, qui sont peut-être des hypostases solaires; le culte des Tārās, divinités féminines; l'adoption de Vajrapāṇi comme gardien du corps de Çākyamuni et avoué de la Communauté, l'emploi même des formules magiques, — toutes ces concessions n'atteignent pas l'orthodoxie. La discipline de la délivrance reste essentiellement morale et spirituelle; les dieux étrangers, ou sont bouddhisés, ou sont confinés au rang de protecteurs. Ces puissants barons distribuent les faveurs qui sont de leur ressort, biens temporels ou magiques, mais ils n'imposent ni aux Bouddhas ni aux moines leurs mœurs et celles de leurs compagnes. Les communautés du Grand Véhicule ont pu faire bon accueil à toutes ces dévotions, à toutes ces

superstitions parasites : la conquête du *nirvāṇa* ou de la qualité de Bouddha n'est pas en cause.

III

Docteurs, littératures, panthéon, gnose, rites et théurgies tantriques

Dans le Tantrisme au contraire, panthéon, bouddhologie, gnose, règle de vie et de salut, tout est bouleversé.

Des dieux hindous, monstrueux et obscènes, beaucoup plus démons que dieux, obtiennent pour la première fois dans le Bouddhisme les honneurs de la littérature et de l'iconographie; on les accepte tels quels, ou, pour mieux dire, ils sont, par nature, rebelles à toute retouche orthodoxe. L'épithète de « protecteur de la loi » (*dharmapālas*) leur est parfois accordée et certaines bonnes gens affecteront de les considérer sous cet aspect; mais ils sont trop puissants et trop vivants pour se contenter d'un rang inférieur; ils sont surtout trop pénétrés de gnose panthéiste et érotique pour pénétrer dans le panthéon sans en renouveler l'esprit. — Le solitaire précautionné qui rend un culte aux divinités des arbres ou aux vampires, et l'adorateur du soleil sous le nom d'Amitābha sont d'excel-

lents bouddhistes; mais le dévot de Çiva et de sa monstrueuse épouse, qui se dit et se croit bouddhiste, ne peut manquer de verser la gnose çivaïte dans les cadres de la métaphysique du Grand Véhicule, — et ces cadres, nous le savons, sont vides, car cette métaphysique se résume dans la théorie du vide et des deux vérités. Les Bouddhas, les Bodhisattvas et les Sauveuses seront conçus d'après le type du « grand dieu » et de la « grande déesse ». Le mot *vajra*, foudre, diamant, vide et illumination, signifie aussi phallus et résume tous les mystères cosmiques et rituels du Çivaïsme bouddhisé[1]: Vajrasattva, l'être de foudre, proche parent de Vajrapāṇi, est le Bouddha suprême, exposant de la réalité primordiale, créatrice et immanente. — Et pour devenir Bouddha, l'école préconise les méthodes dites de « la main gauche ». Toutes les lois bouddhiques sont abolies.

Nous sommes actuellement réduits, en ce qui regarde l'histoire et la préhistoire de l'école mi-bouddhique, mi-payenne, qui compila et organisa les divagations des Tantras, à des conjectures plus ou moins plausibles. En attendant que M. P. Cordier ait débrouillé le Rgyud (ou

1 Sur le rôle du *vajra*, foudre, dans les incantations, pour écarter les démons (*vināyakas*), etc., voir Wassilieff, 193. Le sens de diamant est établi par l'équivalence, corps imbrisable = corps de diamant (*abhedyakāya* = *vajrakāya* = Nārāyaṇakāya). Voir ci-dessus, p. 246, note et ci-dessous, p. 403.

section tantrique) du canon tibétain, les meilleures sont celles qui s'appuient sur la tradition tibétaine telle que l'expose Tāranātha, le célèbre historien du XVII[e] siècle.

A interpréter son témoignage[1], digne de foi quoique tardif, on dira que des écoles strictement ésotériques se sont d'abord formées, groupant les ascètes (*yogins*) dont nous avons parlé. Les « hommes des cimetières », candidats aux facultés surnaturelles ou « perfections » (*siddhi*)[2], commercent avec les serpents-dragons, les goules et autres puissances démoniaques; utilisent toutes les ressources de la magie; se flattent d'ailleurs de contempler au cours de leurs extases non seulement les génies inférieurs, mais aussi des Bouddhas et des Bodhisattvas, Vajrapāṇi, Avalokita, Tārā. Sous forme d'instructions secrètes (*upadeça*) comportant de toute rigueur des initiations et des théurgies, une littérature en langage chiffré courait dans les cercles ou « branches » des *yogins* bouddhistes. Le public en savait peu de chose : « Personne ne pouvait dire », assure Tāranātha, « que quelqu'un s'occu-

1. Tāranātha, p. 104 de la version allemande.

2. « Proprement le mot *sādhana* [évocation, conjuration] signifie une « réussite », entendez une opération magique destinée à faire réussir les vœux de l'opérateur [*sādhaka*, sorcier], soit qu'il souhaite de conjurer un mal ou un péril, soit plutôt qu'il projette d'obtenir un bien quelconque depuis la science suprême [*bodhi*, illumination des Bouddhas], en passant par les facultés surnaturelles (*siddhi*), jusqu'aux femmes et à l'or. » Foucher, *Iconographie*, deuxième étude, p. 7.

pât des rites tantriques, avant qu'il n'eût manifesté son pouvoir par quelque miracle », nôtamment en s'élevant dans les airs : il semble, en effet, qu'à cette époque la thaumaturgie fut devenue la propriété des hommes qui connaissent les formules, à l'exclusion des moines candidats au *nirvāṇa*, si miraculeux dans le canon pâli.

Cependant les Yogins publiaient quelques-uns de leurs secrets, surtout des formules, gardes (*rakṣā*), supports (*dhāraṇī*) ou sciences (*vidyā*). Nous les rencontrons dans des livres sacrés du Grand Véhicule, par exemple dans le Lotus de la Bonne Loi[1], où elles sont visiblement des additions, mais des additions anciennes, antérieures au IIIe siècle. Bien plus, la plus célèbre des formules, la « Science en six syllabes », le *oṃ maṇi padme hūṃ*, est attribuée au Bouddha lui-même par le Divyāvadāna, recueil dont certaines parties dépendent des Sarvāstivādins (Petit Véhicule). Elle passe d'ailleurs pour la propriété d'Avalokiteçvara, le grand Bodhisattva magicien[2]. — Au

1. Chapitre XXI. Voir ci-dessus, p. 371 et ci-dessous, p. 386, n. 2.

2. Il semble que la *ṣaḍakṣarī vidyā* du Çārdūlakarṇa, (Divya, p. 614) soit le *oṃ maṇi*. Mais cet avadāna a dû être remanié (voir ibid., p. 657, le Mataṅgasūtra d'après le chinois; Burnouf, *Introduction*, p. 541, Kern, I, p. 400). — La littérature de cette formule est fort étendue, citons Kāraṇḍavyūha, p. 78 où un prédicateur (*dharmabhāṇaka*) marié, manquant de moralité et d'observance, aperçoit la science des six syllabes, obtient le stade de foudre (*vajrapada*). Page 81, la formule est vénérée par la Prajñā; elle est inconnue des Bouddhas eux-mêmes. Les « six essential syllables » tombent du ciel au Tibet en 427 (Rockhill, *Life*, p. 210).

dire de Hiuen-tsang, certaine école possédait à côté des trois corbeilles canoniques une « corbeille des formules magiques » ou « des Vidyādharas[1] », génies aériens dont les privilèges de toute sorte sont fort enviés (*dhāraṇī* ou *vidyādharapiṭaka*). Cette corbeille aurait été rédigée au premier concile par les Mahāsāṃghikas, les premiers hérétiques.

Cependant les *dhāraṇīs* sont les moindres parmi les découvertes des ascètes, et d'après Tāranātha, très digne de foi assurément, ce n'est qu'à une époque tardive, à partir du VI^e^ siècle, que se répandirent ou furent composés les Tantras proprement dits : il ne s'agit plus de formules-talismans, d'expériences de magie amusante, mais d'évocations de divinités, de rituels et de spéculations « de la main gauche », c'est-à-dire érotiques. Ces apocalypses, analogues aux Tantras çivaïtes pour le contenu comme pour la forme, auraient été prêchées jadis par Çākyamuni aux dragons et aux goules; par le fait, elles sont révélées par les divinités démoniaques à des personnages semi-historiques dont un bon

1. Hiuen-tsang, I, p. 158, III, p. 37; I-tsing, *Religieux éminents*, p. 101-104. — Nous en connaissons deux citations : « Le recueil des prières magiques dit : s'élever jusqu'au ciel, monter sur les dragons, s'asservir les cent esprits, savoir être le bienfaiteur des êtres vivants, ce n'est que par les prières magiques qu'on y arrive. » (Chavannes, p. 103), et « Pénitences, prières, etc., ne servent à rien quand l'esprit est distrait ». (Adikarmapradīpa, dans nos *Etudes et Matériaux*, p. 203).

nombre sont connus par leur nom. Il y a, sans doute, des écrits tantriques dont la promulgation est attribuée à Nāgārjuna, à Saraha, à Âryadeva, docteurs illustres du Grand Véhicule[1]. Mais cette fraude littéraire ne peut tromper personne, et les auteurs de nos livres sont très probablement les sorciers postérieurs au VI^e^ siècle que décrit Tāranātha, par profession « évocateurs » de divinités de second rang, frottés de philosophie bouddhique, mais totalement étrangers à l'esprit de la Bonne Loi.

Ces sorciers sont légion : la tradition en célèbre surtout quatre-vingt-quatre[2]. Leur biographie se ramène à quelques épisodes stylisés, et on peut prendre comme type Padmasambhava, « Né du Lotus », l'apôtre du Tibet et qui appartient au IX^e^ siècle[3]. Originaire de l'Udyāna, — cette

1. Le Cittaviçuddhiprakaraṇa, dont il sera question ci-dessous, p. 406, est attribué à Aryadeva; il cite une stance de Çāntideva (Cittaviçuddhi, 83 = Bodhicaryāvatāra, IX, 3). — On considère communément Asaṅga comme le créateur ou l'organisateur du Tantrisme; noter que Asaṅga distingue quatre sciences et non cinq comme font les docteurs tantriques (voir ci-dessous, p. 396).— Sur la date d'Asaṅga (485-560 ou 405-480 ??), voir Wogihara, *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, p. 14.

2. Voir le *Bka-babs-bdun-ldan*, édité par Çarad Candra ; Waddell, *Lamaism*, p. 42; Laufer, *Monist*, 1908, p. 576. — Les diverses traditions mystiques, bouddhistes, alchimistes, yogins, réclament les quatre-vingt-quatre sorciers : toutes, peut-être, à bon droit.

3. Sur Padmasambhava, notamment Waddell, *Lamaism*, et Gruenwedel, *Mythologie* et *Orientalischen Religionen;* pour la date, Mabel Duff, p. 65. — L'histoire du sorcier Lalitavajra, Tär. 189, est aussi très caractéristique.

marche du nord-nord-ouest[1], très mêlée ethnographiquement, où a fleuri l'art indo-grec, où le Tantrisme est censé avoir pris naissance, — il prend tous les livres et toutes les philosophies du Bouddhisme; évoque et interroge dans les cimetières des goules qui l'instruisent de doctrines plus profondes et plus utiles; épouse quatre sorcières (*yoginīs*), femmes, diablesses ou Tārās, on ne sait trop; découvre l'art de changer le sang en boisson d'immortalité, et, armé de tout l'attirail mystique, secondé par ses quatre épouses, écrase ou convertit les sorciers et les démons autochtones du Tibet. Il y fait régner le Bouddhisme tantrique ou de l'Église rouge. Sa mission accomplie, il disparaît sous la forme d'un cheval et va prêcher dans quelque île fortunée.

De la plèbe des sorciers, on raconte tantôt qu'ils sont instruits, de caste noble, de lignée bouddhique, tantôt qu'ils sont ignorants et bornés, de médiocre origine, payens de naissance; mais toujours, partagés entre l'ascétisme et les débauches rituelles, ils s'efforcent longtemps d'obtenir la vue de quelque divinité bouddhique qui les oigne et les dirige; sur ses conseils, ils procèdent, dans les cimetières, à des incantations variées avec le lait d'une chienne noire,

1. Il semble bien qu'il s'agisse, en effet, de l'Udyāna. Voir Foucher, *Iconographie*, II, p. 36.

le beurre d'une vache rouge, avec des crânes ou des cadavres, etc.; ils évoquent ainsi les vampires, ogres et goules, entrent dans le corps des divinités ou les font entrer en eux-mêmes, leur extorquent de force ou de gré, par formules ou par amour, les grands secrets qui permettent de parcourir les espaces, de consacrer des cruches d'abondance, de vaincre les charmes hostiles, et le reste, magie blanche et noire.

***

Si tels en furent les patrons, on ne s'étonnera pas que le panthéon des Tantras soit extrêmement peu bouddhique. Nous en avons dit un mot, mais il convient d'ajouter quelques détails.

L'iconographie, tant la tibétaine que l'indienne et la javanaise, et la littérature de conjuration ou d'évocation (*sādhana*) nous renseignent sur le caractère et l'aspect physique des divinités. A première vue[1], on n'aperçoit « qu'une horde grimaçante et obscène de génies monstrueux qui semblent avoir été enfantés dans le délire de la fièvre », multimanes, polycéphales, trioculaires, « armés d'attributs guerriers, parés d'ornements macabres, tous en proie aux fureurs

1. Je m'inspire de Foucher, (*Iconographie*, deuxième étude, pp. 50, 61, 101, 107) que je copie à l'occasion. Signalons Pleyte, *Bijdrage tot de kennis van het Mahāyāna op Java*, dans les Bijdragen van Nederlandsch-Indie; 1901 et 1902.

de l'amour ou de la colère ». Un examen plus attentif permet de distinguer diverses catégories.

D'abord des déités féminines, « filles de basse caste » (*mātangī*, *pulkasī*) et « diablesses » (*piçācī*), comme les textes l'avouent, Parnaçabarī, « la sauvagesse vêtue d'un pagne de feuilles »; Jangulī, la charmeuse de serpents; les groupes des vierges (*kumārī*)[1], des mères et des « terribles sœurs »; les quatre, six, huit ou vingt-cinq sorcières (*yoginī*); l'essaim des goules (*dākinīs*) nues, échevelées et dansantes. — Ce n'est là, observe M. Foucher, que de la populace parmi les divinités, des sorcières très puissantes, vicieuses par tempérament, bonnes à l'occasion; n'oublions pas cependant que l'épouse de Çiva, la fille de l'Himālaya, reçoit elle aussi les surnoms de Mātangī, de Caṇḍālikā et plusieurs autres qui désignent des castes impures et méprisées[2]. — Mais il y a mieux : voici cinq déesses, les cinq « Protections », qui président à chacun des sens et à chacun des éléments, nées pour les envoûtements et l'acquisition des pouvoirs surnaturels. Puis de très grands dieux, le dieu He, le dieu Hūṃ, le dieu des sept syllabes, ainsi nommés des sons magiques qu'ils incar-

1. Sur le panthéon féminin du *Népal*, voir S. Levi, *Népal*, I, p. 375 et suivantes. Sur la Kumārī (Durgā) du Vindhya, B. C. Mazumdar, J. R. A. S., 1906, p. 355.

2. Voir Kern, *Lotus*, p. 373.

nent et dont on les fait sortir par l'évocation. Puis Çiva lui-même, sous ses multiples aspects, et son épouse, elle aussi une et multiple : on ne les invoque pas sans les soumettre à des altérations qui intéressent surtout le vocable : les Bodhisattvas, Vajrapāṇi, Avalokita, Mañjuçrī, recevront les épithètes caractéristiques des grands dieux hindous et assumeront pour femmes les Bodhisattvas féminins, les Tārās ou Sauveuses : par exemple, Avalokita s'appelle, comme Çiva, le « souverain du monde » (*Lokeçvara*), le « dieu au poisson » (*Halāhala*) ou « à la gorge noire[1] », le « prince de la danse » (*Narteçvara*).

Ce polydémonisme cache mal un panthéisme très conscient. De même que, de nos jours encore, n'importe quelle divinité de la jungle peut être reconnue par les brahmanes comme une forme de Çiva ou un avatar de Viṣṇu, témoin le porc, animal sacré des Mīnas, pieusement identifié à Viṣṇu dans son incarnation du sanglier[2], de même toutes ces divinités démoniaques, même zoomorphiques, peuvent être promues et sont promues au rang suprême. Il suffit, à cette fin, de précéder leur nom du mot magique *vajra*. Vajrasattva, ou « l'être de foudre », est, comme nous avons vu, l'éternel et

1. Ailleurs c'est Vajrapāṇi qui a avalé le poison (Schlagintweit, trad. française, p. 63).

2. Voir Sir A. Lyall, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, vol. I, p. 79.

unique Bouddhà[1], avec les hypostases interchangeables, Vajradhara « Porteur de foudre » et Vajrapāṇi, « Foudre en main »; en dessous de lui, les saints du vieux Bouddhisme transformés en « Bodhisattvas de foudre » (Vajrabodhisattvas), et toutes les déesses « de foudre », depuis les « bienheureuses » ou les « dames » (*bhagavatī*), épouses des Bouddhas, jusqu'aux sorcières de foudres (*vajrayoginīs*), jusqu'à la déesse foudroyante du Gandhāra (*vajragāndhārī*)[2], jusqu'à la « laie de foudre » (*vajravarāhī*), toutes terribles sœurs, toutes représentant quelque aspect de la Grande Déesse (*mahādevī*).

A ces dieux, petits ou grands, on rend le culte qui convient[3]; ils sont colériques et redoutables, mais connaître leurs noms mystiques, les cercles où il faut inscrire les syllabes, c'est acquérir sur eux tout pouvoir. Les premiers sorciers ont longtemps peiné pour obtenir leurs

1. Comme il est trop naturel, les diverses sectes appellent « l'être de foudre » de différents noms; un des plus célèbres est Vairocana (Celui qui brille), qui est tantôt le Bouddha unique, tantôt l'un des cinq Bouddhas. — Dans la « Légende de Kuñjarakarṇa », dont la version javanaise paraît être du XII[e] siècle, « nulle mention n'est faite du Buddha historique : c'est Vairocana, le bhaṭṭāra ou Suprême Seigneur, qui est le Buddha, lequel est le dieu des baudhas [= bouddhistes], comme Çiva est le dieu des çaivas [= çivaïtes]; et non seulement il est le Buddha, mais il est aussi Çiva, et les moines (bouddhistes) qui nient çela ou qui l'ignorent sont des hérétiques et iront en enfer » (Barth, *Bulletin*, 1902, p. 72).

2. La Vajragāndhārī est la « grande déesse » du Gandhāra.

3. D'après le principe *yādrço yakṣas tādrço balih*.

bonnes grâces, jeûnes, macérations, postures incommodes prolongées pendant des années ou des siècles; mais la science qu'ils ont conquise est conservée par la tradition ésotérique avec la manière de s'en servir. Et les maîtres ou *gurus*, de leur nom *vajrācāryas*, « docteurs en foudre », la révèlent contre récompense. Quoi qu'on leur donne, c'est à bon marché qu'on obtient les faveurs dont ils disposent, longue vie, élixirs, houris et miracles : aussi, comme les prêtres du rituel brahmanique, ils se considèrent comme des dieux et réclament l'adoration du néophyte[1].

***

Que des ascètes ou des dévots payens adorent des dieux payens sous le nom de Bouddhas ou de Tārās, cela ne leur donne aucun droit d'être regardés comme des bouddhistes, — de même que les innombrables Chinois qui vénèrent quelque idole de Pousa (= Bodhisattva) ne sont pas bouddhistes en effet, sinon dans des statistiques artificielles. Mais le contact de l'Hindouisme et du Bouddhisme ne provoqua pas seulement des superpositions de cultes, il aboutit à un véritable

1. Le maître est identique au suprême Bouddha Vajradhara

syncrétisme. Les sorciers, nous dit-on, — et la chose est sûre, — sont versés dans toutes les philosophies de l'école; ils ne se contentent pas de collectionner des talismans, d'évoquer les démons, de faire des miracles; ils veulent, tout comme les saints du Grand Véhicule, obtenir l'illumination des Bouddhas. Des notions bouddhiques pénètrent donc cette magie de bas étage et ce panthéon, ou, plus exactement, la magie et les dieux sont mis au service de concepts doctrinaux qui prétendent être bouddhiques et le sont, en effet, dans quelque mesure. Essayons de les définir avec autant de précision qu'il convient.

Le Grand Véhicule n'était pas seulement, comme le Petit, une méthode de renoncement et de « silence intellectuel », mais encore ou surtout une métaphysique abstruse, doublée d'une mystique visant à la « bouddhification » et d'une théologie qui multipliait les puissances charitables dans les cieux superposés. Métaphysique, mystique et théologie sont utilisées et déformées par les rédacteurs des Tantras.

La spéculation des deux grandes écoles, Mādhyamikas et Vijñānavādins, repose sur la distinction des deux vérités; la vérité d'apparence contient la saine tradition; la vérité vraie se résume dans ce mot « vacuité » : « Le Bouddha n'est qu'un mot, le *nirvāṇa* n'est qu'un mot,

et s'il y avait quelque chose de plus distingué (*viçiṣṭa*) que le *nirvāṇa*, je dirais que ce n'est qu'un mot. » Ainsi parle Çākyamuni lui-même. Et ailleurs : « Rien n'existe que la pensée exempte de sujet, d'objet et d'acte de connaissance » ; « La vérité vraie, c'est le silence. »

Mais ce n'est pas résoudre le problème métaphysique que d'en nier les données : du nihilisme on passera, presque sans en avoir conscience, au monisme, à la doctrine de l'immanence, à cet axiome qui domine et justifie la théurgie des Tantras : « Toutes les créatures sont des Bouddhas ou, pour mieux parler, le corps spirituel et vide du Bouddha » ; et le vide deviendra l'*ens realissimum*[1].

L'école strictement nihiliste des Mādhyamikas pose les deux équations *nirvāṇa* = vide, existence (ou transmigration) = vide. Deux choses égales à une troisième étant égales entre elles, on formule une équivalence plus contestable : existence = *nirvāṇa*. L'existence n'est qu'une illusion, donc le *nirvāṇa* est éternellement réalisé ; or le *nirvāṇa*, c'est la possession de l'état de Bouddha ; donc nous sommes des Bouddhas, parce que nous sommes « vides » et en tant que « vides ».

Chez les idéalistes ou Vijñānavādins, la

1. Les Gaudapādakārikās, traité védantique, sont pour une part, semble-t-il, une adaptation de la philosophie mādhyamika.

spéculation va beaucoup plus loin. Si nous sommes des Bouddhas en *nirvāṇa*, c'est parce qu'en nous réside la pensée pure, exempte des notions de moi et de non-moi, enveloppée il est vrai dans les imaginations erronées comme un joyau est caché dans un tas d'ordures. Nous sommes en fait des embryons de Bouddhas (*tathāgatagarbha*); nous sommes en espérance, en réalité ultime, le Bouddha, le corps unique de tous les Bouddhas, la pensée vierge. — Tel est, au plus juste, l'enseignement de Çākyamuni dans le Lankāvatāra. Son interlocuteur lui fait observer que semblable système n'est pas bouddhique, mais brahmanique, védantique; le Maître n'en disconvient pas : il vient de parler suivant la vérité d'apparence. En effet, tout rapport entre la pensée non-pensante et une pensée quelconque qui soit « pensée », est absurde; le corps des Bouddhas est un non-corps, sa pensée une non-pensée; la pensée vierge doit être regardée comme le terme d'une purification progressive de la pensée souillée, comme la suppression de la pensée, non pas comme une réalité immanente .— Mais l'école des idéalistes, du moins dans quelques-unes de ses branches, et l'école des Tantras prennent la vérité apparente pour la vérité vraie, — Çākyamuni, lui-même les distingue assez mal dans le Lanka, — et elles considèrent la pensée vierge comme

le principe ou le lieu d'une double évolution, souillure et purification[1].

La réalité suprême (*tattva*), considérée en elle-même, est pensée (*citta*), réceptacle vide (*ālaya*, *çūnyatā*), indifférenciation (*tathatā*), élément foudre (*vajradhātu*), corps spirituel des Bouddhas (*dharmakāya*). En rapports avec l'intellect (*manas*), elle apparaît comme matrice (*garbhadhātu*), comme le corps de jouissance des Bouddhas et des Bodhisattvas (*sambhogakāya*). Mais l'intellect se souille (*kliṣṭamanas*), d'où les êtres de tous les étages du monde, ou, plus exactement, l'évolution de la pensée, impolluée en sa nature propre, à travers les multiples illusions. Et, inversement, l'intellect est purifié et aboli par la sagesse ou science (*prajñāpāramitā*), mère des Bouddhas, d'un autre nom *bodhi*, l'illumination qui fait les Bouddhas. Ainsi la pensée, ou corps spirituel des Bouddhas, est restituée dans sa vacuité essentielle.

D'après les adhérents du Grand Véhicule, nihilistes, idéalistes, peut-être monistes, — même quand ils s'embrouillent dans la définition du vide et du corps des Bouddhas, — il n'est qu'une seule méthode pour réaliser ou dégager la « pensée de Bouddha » ou illumination (*bodhi*) : c'est

1. Voir Lankāvatāra (B. T. S.), p. 80. — Cette double évolution de *vyavadāna* et de *saṃkleça* s'appelle le *sūkṣma pratītyasamutpāda* (Commentaire de la Nāmasaṃgīti ad 123).

l'imitation de Çākyamuni, la carrière des vertus parfaites, don, patience et recueillement (*pāramitānaya*), la pratique des « futurs Bouddhas » au cours de trois « périodes incalculables » aboutissant à la possession d'une gnose ineffable. Mais n'existe-t-il pas un chemin plus facile et plus court? N'en doutons pas : c'est celui que nous offre le « système des formules » (*mantranaya*) ou des Tantras (*tantranaya*); c'est le Véhicule de foudre ou de diamant (*vajrayāna*) : « En somme, nous dit-on, une période incalculable ou une seconde, c'est la même chose[1]. » — Les adeptes des Tantras reprennent donc le programme des Upaniṣads et de la plus ancienne école bouddhique, à savoir l'obtention immédiate du *nirvāṇa*, la délivrance dès cette vie, — mais dans des conditions à tous les points de vue différentes.

Bien que notre pensée soit en apparence souillée, elle est, de fait, l'intelligence pure : donc nous sommes des Bouddhas, le Bouddha, — les Upaniṣads diraient l'*ātman*, le *brahman*. Mais si le Bouddha, en sa réalité profonde, en son « corps » spirituel, est l'intelligence pure, il possède ou assume des aspects visibles, pensables et pensants, dieu prédicateur dans les mpyrées, ou, conception çivaïte, Bienheureux *hagavat*) uni à la « Bienheureuse Perfection de

1. Fujishima, *Bouddhisme Japonais*, p. 68.

la sagesse » (*bhagavatī Prajñā pāramitā*), divinité quelconque unie à son épouse. Le fidèle, identique au Bouddha dans son essence, doit et peut s'assimiler aux formes célestes ou démoniaques que revêt illusoirement le Bouddha et qui sont l'indispensable acheminement vers la restauration de la nature vraie et permanente. Il lui suffit pour cela de se faire le corps, la voix et la pensée d'un dieu bouddhique, de tous les dieux entre lesquels se partagent et se diversifient les attributs de l'unique Bouddha. Et l'autosuggestion, servie par la magie, est évidemment efficace dans ce grand œuvre puisque rien n'existe que la pensée, que notre pensée. Tel est, à proprement parler, le Tantrisme bouddhique : une méditation, une théurgie, dans laquelle et par laquelle l'ascète se reconnaît comme le Bouddha et s'adore comme tel.

Cette théurgie tire parti, et c'est sa forme la plus décente et la plus orthodoxe, d'une discipline que le vieux Bouddhisme avait héritée de la préhistorique théosophie, la suppression ou la réglementation de la respiration. A l'origine, c'était peut-être un simple procédé d'hypnose, une recette d' « hommes de médecine » à la manière des sauvages, — tout comme la manie fâcheuse de fixer le regard sur le bout du nez.

1. Voir les textes cités dans notre *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, p. 144.

Les brahmanes, identifiant l'âme individuelle, c'est-à-dire le souffle, avec l'âme du monde, réalisent l'intuition suprême en concentrant les souffles vitaux dans le lieu où réside l'éternel Brahma, à la pointe du cœur, ou en leur frayant un chemin vers l'empyrée par un canal mystérieux qui va du cœur au sommet du crâne. Çākyamuni et le Petit Véhicule virent surtout dans ces pratiques une méthode de recueillement. Les docteurs des Tantras, mi-mahāyānistes[1], mi-hindous, développèrent dans les Tantras dits « de l'union » (*yogatantras*) un système compliqué qui met les cinq souffles vitaux en relation avec toutes les pentades mythologiques, mystiques et cosmologiques. Une fois posé le principe fécond que nous sommes le Bouddha, des rapports étroits s'établissent entre les cinq souffles, les cinq sens, les cinq éléments qui constituent notre corps, — les cinq éléments du monde extérieur, les voyelles, les couleurs, — les cinq sciences qui épuisent la science de la « vacuité », les cinq Bouddhas historiques, les cinq Bouddhas célestes dont ils sont le reflet[2],

Mahāyānistes, adeptes du Mahāyāna ou Grand Véhicule.

2. Ces cinq Bouddhas, que les sources appellent « les cinq Bouddhas », « les cinq Tathāgatas », sont généralement désignés, dans les ouvrages européens, sous le nom de *dhyānibuddhas*, Bouddhas de méditation Je ne crois pas qu'on l'ait jamais lu dans un texte sanscrit, tibétain ou chinois. — Quoi qu'il en soit, les « cinq Bouddhas » appartiennent au Tantrisme plutôt qu'au Grand Véhicule.

les cinq grands Bodhisattvas. De toutes les pentades qui constituent le non-moi, l'homme est un résumé, — microcosme, Bouddha en réduction. Cependant les cinq Bouddhas célestes ne sont eux-mêmes que des différenciations d'un sixième Bouddha, « essence de foudre », lumière immaculée, bonté universelle (*samantabhadra*); et, parallèlement, les cinq souffles, les cinq éléments, les cinq organes, les cinq sciences se ramènent à l'unité dans un sixième souffle, dans un sixième élément, dans un organe suprême, dans la gnose du Bouddha.

Aux spéculations sur le triple aspect de l'activité et de la nature des êtres vivants, pensée, voix et corps, se rattache une discipline fort bien entendue où trouvent place les diverses formes de la méditation et de la théurgie.

La pensée du Bouddha est pensée pure, « pensée de vacuité », différenciée par la bienveillance, la compassion, le plaisir ou le calme. Il faut donc purifier l'intelligence par de pieux exercices et la vider enfin de toute notion intelligible par la contemplation du vide. La parole ou voix du Bouddha est concentrée dans des formules mystérieuses, dans le *oṃ maṇi padme hūṃ*, dans les *hūṃ*, *hrīṃ*, *phaṭ*, dans le *arapa-*

Dans quelques écrits bouddhiques, par exemple dans le Svayambhūpurāṇa, l'univers, dieux et choses, est créé par la méditation du Bouddha primordial (voir p. 264, n. 1). C'est du brahmanisme à peine voilé. — Hastings, s. voc. *Adibuddha*.

cana dont chacune des syllabes est la semence d'un des cinq Bouddhas émanés de l'être silencieux et innommé : il faut donc se faire une voix de Bouddha en répétant les formules jusqu'à illumination, c'est-à-dire jusqu'à complet hébètement. Le corps du Bouddha, — qui est un non-corps, comme sa pensée est non-pensée, comme sa voix est silence, — a pour hypostases les corps ornés des marques du « grand mâle » et, en général, les corps divins. Le Grand Véhicule croyait que les marques apparaissent spontanément au cours d'une sanctification progressive et millénaire : d'après les magiciens, il suffit, pour posséder dans sa plénitude le « corps de foudre », de consacrer chaque membre au moyen des lettres sacrées, mères des Bouddhas visibles, et d'introduire mécaniquement les multiples Bouddhas en sa personne.

Mais, sans la connaissance exacte des formules et des gestes, l'ascète est sans action sur les divinités, ou, — et cette manière de parler est plus exacte, car les puissances célestes ne sont que des noms de l'Être, — l'ascète est impuissant à réaliser les méditations qui font monter, par l'échelle des apparences, jusqu'au stade d'identification définitive. Il faut donc des initiations, il faut des cérémonies pour évoquer les dieux (*sādhanas*). Ne doutons pas qu'elles dérivent directement, les unes et les autres, du

rituel payen ; mais, dans les documents littéraires, elles sont soudées au Grand Véhicule. Le novice, avant de recevoir de la main de son maître les aspersions d'ambroisie qui le qualifieront pour le grand œuvre, prononcera les vœux de « futur Bouddha » ; ces aspersions seront regardées comme le symbole de la consécration en qualité de « rois de la Loi », réservée par le Grand Véhicule aux Bodhisattvas de la dixième terre. Et toutes les évocations des divinités seront précédées de prières et de vœux empruntés à la piété des meilleurs temps du Bouddhisme.

Je ne peux mieux faire que de citer l'analyse fine et substantielle que M. A. Foucher a donnée de ces cérémonies, en renvoyant à son livre pour le détail iconographique et aux commentaires de la Nāmasaṃgīti, ou « litanie de Mañjuçrī », dieu de la sagesse, pour les rites complexes où foisonnent les divinités dans les nombreux compartiments des *maṇḍalas* ou cercles magiques. « Au jour choisi », dit notre auteur [1], « le magicien improvisé (*sādhaka*, *mantrin* ou *yogin*) se lève et, sa toilette faite, se rend en un endroit solitaire et suivant son cœur, tantôt riant, comme un bois ou un confluent de rivières, tantôt sinistre, comme un lieu de crémation (*çmaçāna*, nous dirions : un cimetière). Là il s'asseoit à son aise sur une place purifiée à cette intention ;

1. *Iconographie*, deuxième étude, p. 8.

évoquant dans l'espace ouvert devant lui la légion des Buddhas et des Bodhisattvas, il leur offre un culte accompagné d'offrandes, effectives ou imaginaires, de fleurs et de parfums. Il commence par la confession de ses péchés (*pāpadeçanā*), puis prononce tour à tour un acte de sympathie joyeuse pour le mérite d'autrui (*puṇyānumodanā*), un acte de foi dans les trois joyaux du Bouddha, de la Loi et de la Communauté (*ratnatrayaçaraṇagamana*), un acte de persévérance dans la bonne voie (*mārāgçrayaṇa*), une invitation à tous les Bienheureux pour qu'ils consentent à prêcher la doctrine (*adhyeṣaṇā*) et une requête aux mêmes pour qu'ils se refusent à l'extinction finale (*yācanā*) ; enfin, il voue au salut universel des êtres le mérite qu'il vient d'acquérir (*pariṇāmanā*). C'est là le « septuple office » (*saptavidhā pūjā*) auquel vient s'ajouter la réalisation par la pensée (*bhāvanā*) des quatre qualités incommensurables (*catur-apramāṇa*) ou états parfaits (*brahmavihāra*) qui sont la tendresse pour tous (*maitrī*), la compassion pour les malheureux (*karuṇā*), la joie du bonheur d'autrui (*muditā*) et enfin l'équanimité (*upekṣā*). Suivent encore deux autres méditations, l'une sur la pureté originelle de tous les principes des choses (*sarvadharmaprakṛtipariçuddhatā*) et l'autre sur leur vide ou néant absolu (*çūnyatā*), ce qui revient d'ailleurs au même. Mais toutes ces oraisons

verbales ou mentales ne sont qu'une préparation au grand œuvre qui va s'accomplir : « Par le feu de la notion du vide, est-il dit, sont détruits sans retour les cinq éléments » qui constituent l'individu. C'est nous avertir que, la personnalité de l'évocateur étant abolie, il se trouve en meilleure posture pour susciter, du son de la syllabe magique qui est son germe (*bīja*), la divinité qu'il désire et s'identifier à elle complètement. »

Le magicien connaît avec précision les caractères physiques, les attributs, les acolytes des divinités : « toute erreur ou toute omission serait fatale à la réussite ». Par la vertu d'une intense hallucination, le dieu sort de la syllabe-germe, « se détachant sur le fond du ciel comme un reflet dans un miroir ou comme en songe » : alors le magicien s'imagine qu'il est le dieu lui-même.

Voici le rituel d'identification avec Avalokita adoré sous le nom de « Seigneur au rugissement de lion », c'est-à-dire Avalokita prédicateur. « Que le conjurateur voie, développé de la syllabe « *Paṃ!* » blanche — (c'est-à-dire écrite en blanc sur le cercle magique) — un lotus; et par-dessus, développé de la syllabe « *Aṃ!* » blanche, un disque de lune; et par-dessus, développé de la syllabe « *Âḥ* » blanche, un lion blanc; et par-dessus, développé de la syllabe

« *Aṃ!* », blanche, un lotus blanc ; et sur le cœur dudit une syllabe « *Hrīḥ* », blanche et toute rayonnante. Ayant développé tout cela, qu'il se voie sous les espèces du « Rugissement de lion » (*Siṃhanāda*) : le corps tout blanc, à deux bras, à une seule face, à trois yeux ; le chignon en forme de tiare ; la tête ornée d'Amitābha ; accroupi (à l'indienne), le genou droit relevé, assis sur un lion, vêtu d'une peau de tigre, les cinq Bouddhas émanant de sa personne... ; dans sa main gauche se tient au-dessus d'un lotus blanc, un glaive blanc, et près de lui, sur un lotus blanc, un crâne blanc rempli de diverses fleurs parfumées ; à droite, sur un lotus blanc, un trident dont l'extrémité est enveloppée d'un serpent cobra blanc... [1] »

Les procédés d'identification de ce type, avec les exercices respiratoires (*yogatantras*) et les rituels (*kalpas*) à proprement parler liturgiques, construction des stūpas ou reliquaires, consécration des idoles, offrandes de fleurs et le reste, constituent le Tantrisme de la « main droite », le seul dont un bouddhiste tant soit peu honnête puisse faire profession. Le Tantrisme de la « main gauche » occupe malheureusement, dans la littérature, une très grande place Bouddhique ou çivaïte, il s'assigne pratiquement comme but l'abolition de la pensée : « C'est la pensée qu'il

1. Ibid., p. 32.

faut tuer », aurait dit le Bouddha. Aussi ne néglige-t-il aucun des cinq *makāras*, les cinq choses dont le nom commence par *ma*, l'alcool (*madya*), la viande (*māṃsa*), le poisson (*matsya*), les gestes magiques (*mudrā*)[1] et l'amour (*maithuna*). De bons juges ont assuré que les réunions des gens de la main gauche, bouddhistes ou çivaïtes, sont surtout consacrées à la boisson : « Qu'il boive, qu'il boive encore, qu'il boive jusqu'à tomber par terre ; qu'il se relève et boive encore : il obtiendra le salut éternel[2]. » Mais, théoriquement, le Tantrisme repose sur ce principe que « de toutes les illusions » — et tout n'est qu'illusion — « l'illusion qui s'appelle femme est la plus sublime », la plus nécessaire au salut. La divinité des Bouddhas est modelée sur celle de Çiva, dieu de l'amour éternellement uni à son épouse qui est son énergie créatrice (*çakti*) ; de même les Bienheureux Bouddhas jouissent du *nirvāṇa* dans les bras des Bienheureuses Tārās. Tel est leur quatrième corps, « le corps du grand bonheur » (*mahāsukhakāya*) ou « de foudre » (*vajrakāya*) dont les écoles du Grand Véhicule n'ont pas eu connaissance et

1. Le terme *mudrā* a, du moins dans les Tantras, une double signification, 1° geste, disposition des mains et des doigts [Voir, par exemple, « Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant », Bibl. d'études du Musée Guimet, vol. VIII] ; 2° la femme ou jeune fille, associée aux rits, et préalablement initiée et consacrée.

2. Wilson, *Select Works*, I, pp. 260, 261. Il s'agit du tantrisme çivaïte, mais l'observation vaut probablement pour le bouddhique.

auquel les sorciers érotomanes des Tantras prétendent s'identifier par l'amour des sorcières adorées comme des Bouddhas féminins.

Tantôt l'ascète, qui est mort à l'existence humaine par les rites appropriés, s'imagine pénétrer comme embryon dans le sein de l'épouse du Bouddha et aussitôt, devenu Bouddha, il emploie des armes magiques pour écarter son père et prendre sa place[1]; tantôt le sorcier et sa compagne se transforment en Bouddha et en Tārā, plus exactement en démon et en diablesse[2], par des hallucinations parallèles; tantôt le sorcier s'identifie à la divinité féminine : « Qu'il contemple un couteau né de la syllabe « *Hūṃ*! » et orné de cette syllabe, et qu'il se conçoive comme développé de ce couteau et identique à la Sauveuse (Tāriṇī) : elle est debout et fendue vers la droite, terrifiante, laissant pendre une guirlande de têtes coupées, naine et obèse, terrible, resplendissante (de la teinte) du lotus bleu;

1. Voir notre note « *Une pratique des Tantras* », Congrès des Orientalistes de Paris, I, et *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, p. 153 et suiv.

2. On s'identifie surtout aux formes « terribles » des Bouddhas, les seules qui soient accouplées à des Tārās. Comparer Wilson, I, 255, note 1 : *bhairavo 'ham iti jñātvā sarvajño 'haṃ guṇānvitaḥ iti saṃcintya yogīndraḥ kulapūjāṃ samācaret.* (Extrait du Çyāmarahasya). — Chez les bouddhistes on distingue plusieurs *Kulas*. — Sur les Bhairavas et les Bhairavīs du Népal, S. Lévi, I, p. 382. [La comparaison de ces dieux, — qui écrasent les démons sous leurs pieds, — avec les saint Georges et les saint Michel, est sans doute un peu forcée].

elle a une face et trois yeux; surnaturelle, elle éclate en un gros rire terrifiant; toute frissonnante de joie, elle est montée sur un cadavre et parée de huit serpents; ses yeux sont rouges et ronds; elle est dans la fleur de la jeunesse[1]. »

Les amours de ces Tārās sont dignes de leurs charmes. — Il n'est pas possible de rencontrer des femmes ornées de trois yeux rouges et ronds, mais les textes recommandent de choisir une compagne à qui il manque un membre, qui soit hideuse, méprisée, de caste abjecte. Aucune infamie, y compris l'inceste, n'est oubliée dans le culte de la femme (*strīpūjā*), divinité suprême. Aussi cette littérature a-t-elle révolté tous les Européens qui s'y sont aventurés : dès qu'on en saisit le langage volontairement énigmatique, on admire que la recherche de l'horrible pour l'horrible et de l'absurde pour l'absurde ait pu être poussée aussi loin.

L'absurde éclate surtout dans la théosophie qui assigne un caractère spécial au Tantrisme bouddhique parmi les multiples formes de mysticisme sensuel. Nous rencontrons d'abord, comme ailleurs, mais proclamé avec une particulière impudence, le principe que « tout est pur pour les purs » : le mal ne réside que dans l'intention, car, le Bouddha l'a dit, on ne commet pas un parricide quand on tue son père en

1. Foucher, *Iconographie*, deuxième étude, p. 76.

croyant frapper un melon[1]. Et la pureté d'intention résulte de la connaissance du vide : « celui qui sait que l'univers n'est qu'une magie, il n'y a pour lui ni être qui jouisse, ni objet de jouissance ». Dès lors, « ce qui est péché pour les ignorants est mérite pour celui qui sait » : de même en effet que le teinturier efface les taches d'un vêtement avec de la couleur, de même on peut purifier la pensée par l'impureté, « expulser le désir par le désir[2] » : « Il faut donc s'appliquer à des actions que les ignorants tiennent pour coupables : quand l'ascète gorgé d'alcool et de viande, uni à sa divinité protectrice, garde pure sa pensée, les amantes affolées du poison et du feu du désir lui apportent à la fois les fruits de l'amour et du *nirvāṇa.* » « Il faut prendre le bien et courtiser la femme d'autrui, ne proférer que des mensonges et assassiner tous les Bouddhas[3] ».—Mais il faut agir en esprit de foi et avec la connaissance des mystères : l'alcool, la viande, l'amour ne produisent le salut qu'à des conditions très strictes ; s'il en était autrement, tous les ivrognes, tous les carnivores, tous les êtres sexués seraient des saints. On se damne à pratiquer les rites de la main gauche si on

1. Source jaïna.
2. D'après Cittaviçuddhiprakaraṇa et aussi Subhāṣitasaṃgraha, foll. 51 et suiv. (Muséon 1905.)
3. D'après Mahālakṣmīpāda, Subhāṣitasaṃgraha, fol. 55.

n'est pas dûment qualifié par l'initiation et la gnose[1].

Les sorciers bouddhisants appliquent à leur étrange théurgie la théorie des vertus parfaites (*pāramitās*) qui produisent les Bouddhas; ils mettent en relation avec les cinq plaisirs (*ānanda*) les cinq Bouddhas et les cinq sciences composantes de l'intuition suprême; ils évoquent et interprètent à leur façon cette partie de la légende de Çākyamuni sur laquelle l'histoire décente jette un voile[2] : le séjour dans le harem. Çākyamuni est devenu Bouddha en pratiquant les rites tantriques[3].

Nous ne croyons pas cependant que tout soit impur dans cette théosophie érotique, ou, plutôt, qu'elle ne soit pas susceptible d'une interprétation honnête : on a eu souvent l'occasion de le remarquer, la contradiction est une des lois de la pensée hindoue, et le Tantrisme ne s'y dérobe pas. De même que le Gītagovinda, le poème des amours de Krishṇa et des vachères, a été interprété et peut-être composé dans un esprit de mysticisme épuré, de même nos textes

1. D'après Kulārṇava, Wilson, I, p. 261. De même les bouddhistes condamnent les *kāmamātraparāyaṇas*. Il y a, pour les moines, une particulière imprudence à suivre la méthode tantrique, Çarad Candra Das, *Tib. Dict.* 867a.

2. Voir Senart, *Légende*, p. 304, sur la parenté de cet épisode et de la légende kṛṣnaite.

3. Voir nos *Études et matériaux*, p. 144.

distinguent parfois les hommes charnels et les spirituels, les commençants et les saints. Le novice, et en général les gens de médiocre puissance méditative, doivent accomplir le rit en effet, ne fût-ce qu'une fois : mais cette méthode dite des « divinités » ou des « femmes rituelles » (*devatā°*, *karmamudrāyoga*) est, pour les saints, superflue. Le saint s'unit spirituellement à la « femme intellectuelle (*jñānamudrā*) qui réside dans son cœur; il opère avec les entités ou, plus exactement, avec les non-entités métaphysiques[1]. En somme, il pratique la méditation védantique : lorsque le sage adore « le grand Bouddha de foudre » en disant : « Hommage à toi, hommage, hommage ! » c'est à soi-même qu'il adresse sa louange, car la distinction entre le dieu-tout et l'homme est illusoire[2].

Enfin, et nous sommes certains de ne pas nous tromper, nos textes ne valent que pour les professionnels des débauches rituelles, pour les dévots de la main gauche. Le culte des divinités féminines est, par définition, ésotérique, dans le Bouddhisme comme dans le Çivaïsme. Le proverbe hindou est à cet égard instructif : « Dans le monde, les gens de la main gauche se font passer pour Viṣṇouites; ils avouent ado-

1. Voir Subhāṣitasaṃgraha, fol. 82.
2. Pañcakrama, iii, 1 et commentaire.

rer Çiva ; ce n'est qu'en secret qu'ils adorent ses épouses[1].

***

Peut-être le lecteur attend-il une appréciation de l'importance du Tantrisme dans les destinées de la Bonne Loi : il n'est pas douteux qu'il ait contribué à sa décadence et à sa disparition. C'est un indice grave que, à certaine époque, à partir du XI^e^ siècle, l'histoire compte dix sorciers pour un docteur ; qu'un ouvrage comme le Tathāgataguhyaka soit un des neuf livres capitaux du canon népalais ; que les lamas de Csoma aient pu considérer le livre du « Terrible-grand-colérique », un ramassis d'abominations, comme un « excellent » Tantra. — Il faut, cependant, garder ici quelque mesure : même quand il posséda une littérature, une imagerie et une théosophie, l'Hindouisme bouddhisant resta suspect aux communautés régulières ; c'est seulement au Tibet, croyons-nous, que se constitua l'Église des frocs rouges.

M. A. Foucher, très bon juge, a sur cette question des remarques dont nous ferons notre profit : « Que ces déités [hindoues], en dépit des hyperboles des *tantra*, n'aient jamais joué un rôle prédominant dans le Bouddhisme, la

1. Wilson, I, p. 254, n. 1.

preuve en est facile à trouver dans ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux. Les hordes démoniaques ou obscènes des Yakkhas, des Nats ou des Yi-dam n'empêchent nullement les bonzes de Ceylan ou de Birmanie ou les lamas du Tibet de faire, pour peu qu'ils soient instruits, les différences qui conviennent entre les diverses classes de divinités qui peuplent leur panthéon. Si nous avons des raisons de croire que les Bouddhistes du IIIe siècle avant notre ère n'avaient pas moins peur des génies et des fées que leurs descendants, nous devons également reconnaître que, [même au XIe siècle], les reliques réelles ou supposées du Bouddha continuent à tenir officiellement la première place dans la dévotion des fidèles, tout comme au temps d'Açoka[1]. »

Le Petit Véhicule et son organisation monastique durèrent dans l'Inde aussi longtemps que le Bouddhisme même. Les moines du Grand Véhicule ajoutaient aux obligations des futurs Bouddhas celles des religieux réguliers. Les grands cultes d'Amitābha et d'Avalokita conservaient leur empire : les miniatures du XIe siècle, si ingénieusement commentées par M. Foucher, nous montrent un panthéon décent, étranger dans l'ensemble non seulement à toute influence de main

1. *Iconographie*, deuxième étude, p. 105. Sur les Kālas (ou Yaksas) à Java, Barth, *Bulletin*, 1902, p. 72.

gauche, mais encore à la polycéphalie et autres monstruosités physiques[1]. — Quels que fussent les abus, la Communauté contenait des éléments capables de réagir, et nous savons en effet qu'à des époques tardives comme celle d'Atīça (1038-1053) l'Inde envoyait au Tibet des missionnaires réformateurs; que, sous les Pālas du Bengale, aux plus beaux temps de la sorcellerie bouddhique, des moines de vieille observance brisèrent l'idole du Bouddha Heruka et brûlèrent des livres tantriques : le roi, protecteur cependant des rits hindous, n'osa pas les punir[2]. Enfin le nom de Tson-kha-pa (1407) marque le triomphe au Tibet, dans un milieu où le Tantrisme paraissait solidement établi, de la loi de célibat et de l'orthodoxie rituelle[3]. — En un mot, le Bouddhisme résista.

Sa force, aux temps anciens comme aux temps modernes, résida surtout dans les institutions disciplinaires, dans les communautés d'observance stricte, dans le Petit Véhicule. C'est le Grand Véhicule qui ouvrit des brèches au

1. La seule *çaktı* ou « énergie » qui figure dans les miniatures est celle d'Avalokita-Halāhala.

2. Tāranātha, p. 221. — Sur Atīça, Çarad Candra, J. A. S. B., 1591, p. 46, *J. Buddhist Text Society*, I, p. 44. — On voit dans Tāranātha, p. 206, que les bouddhistes hésitaient à prendre part aux évocations de vampires.

3. Sur le discrédit de l'Eglise rouge, Köppen, II, pp. 117, 119. Noter que l'Eglise réformée a pour protecteur Vajrabhairava (Waddell, p. 362).

Tantrisme, en poussant à fond les tendances nihilistiques et idéalistes, en dépréciant la vie monastique, et aussi, pourquoi ne pas l'avouer? en faisant à la dévotion, à la *bhakti*, une large place dans la discipline du salut[1]. Les bouddhistes se vantent à tort d'être des « docteurs du milieu » : le saint du Petit Véhicule ne reconnaît pas les dieux et verrait sans frémir son fils dévoré par les chacals; les successeurs égarés de Çāntideva[2] arrivent à nier les péchés de la chair, à faire tourner des *dhāraṇīs* dans les moulins à prières, à vénérer tous les dieux hindous, à proclamer que le seul dieu, c'est le « moi ».

1. Voir les remarques de M. Goblet d'Alviella, *Bulletins de l'Académie de Bruxelles*, juin 1904. — Ci-dessus, p. 335 et suiv.

2. Auteur du Bodhicaryāvatāra cité ci-dessus p. 298 et suivantes.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Page 3, note. Je suis peut-être trop sévère pour les *Outlines* de mon confrère T. Suzuki ; mais peut-on l'excuser d'avoir traduit et publié les *Sermons of a Buddhist Abbot?*

Page 10. « Cette chimérique discipline... » Il faut distinguer, comme le fait M. Goblet d'Alviella (*Congrès des Religions d'Oxford*, t. II, p. 365), la description des documents (textes, monuments figurés, rits, etc.), leur interprétation, leur mise en œuvre dans de larges et philosophiques synthèses. Qui dit « histoire des religions », suppose des vues d'ensemble, peut-être utiles à la recherche, mais dont chacun jugera en dernier ressort d'après son tempérament. Quand on a peiné sur des textes, on apprécie sans indulgence les interprètes des tabous, des haches de Crète et des faucons d'Egypte. Je m'en tiendrai donc aux remarques de M. A. Barth, citées p 11, note. Si nous ne connaissons pas l'histoire bouddhique, encore moins connaissons-nous l'histoire religieuse universelle.

Page 60. Çākyamuni condamne toute gnose, voir Rhys Davids, *Early Buddhism*, p. 70.

Le salut exige « l'élimination du désir ». Je ne pensais pas en écrivant ces mots tomber dans l'hérésie, mais M. Rhys Davids (*Early Buddhism*, p. 59) : « This portion of the Path (Right Desires) is indeed quite simple, and would require no commentary were it not for the still constantly repeated blunder that Buddhism teaches the suppression of all desires. »

Page 69, note 1. Ma traduction est très libre, trop libre. Voir Rhys Davids, I, p. 295.

Page 75, note. On peut être plus catégorique : dans une large mesure, reconnaissons-le, nous nous sommes trompés sur le panthéisme ou monisme hindou. C'est la faute de Ça*m*kara et de M. Paul Deussen, le second corrigeant au besoin le premier qui, déjà, avait corrigé les Upanishads. Les travaux de M. G. Thibaut contribuent à mettre les choses au point.

Page 79, note 1. Anattalakkha*n*asuttanta, Mahavagga, i, 6, 36, Sa*m*yutta, III, p. 66 et IV, pp. 1 et 34.

Page 89. « S'il existe un moi, vous n'en saurez rien. » Je tiens de M. A. Barth cette définition de l'agnosticisme du Bouddha. Celui-ci, d'ailleurs, se défend de tout ésotérisme, Anguttara, I, p. 283 et Dīgha, II, p. 100.

Page 122. Sur les avantages temporels des moines, biens, honneurs, réputation, voir Majjhima, I, p. 201.

Page 134. « Le roi s'en amusa fort... » J'ai commis ici une méprise. C'est le Bouddha qui raconte l'apologue et tire la morale.

Page 138. Sur la foi, voir aussi Beal, *Catena*, p. 32.

Page 142. « Comment reconnaît-on (*anumātavya*) un Bouddha? A l'apaisement (*praçānta*) des actes du corps et de la voix. » (Sūtra cité Abhidharmakoçav. 309 a.)

Page 147. Pour bien faire, il faut la lettre et le sens, Anguttara, I, p. 59.

Page 200. On se demandera peut-être comment les Mādhyamikas entendent les textes « agnostiques ». Leur attitude est celle de Nāgasena (cité dans Abhidharmakoça, voir Sylvain Lévi, *Séances de l'Ac. des I. et B.-L.*, 1893, p. 232) et de Çāriputra (voir ci-dessus pp. 171, 172 et 162, note 2). On ne peut pas dire que l'âme (*jīva*) soit identique au corps ou différente du corps, parce qu'il n'y a pas d'âme : de même on ne peut rien dire des fruits des manguiers du palais du roi Milinda, parce qu'il n'y a pas de manguiers dans le palais.

Page 215. « Terre bienheureuse »; j'emploie, ici comme ci-dessous p. 267 et suiv., cette traduction généralement admise de *Sukhāvati* = « Bienheureuse ». Mais il faut sous-entendre *lokadhātu* (= univers) qui est souvent féminin en langue bouddhique, et non pas *bhūmi* (= terre).

Page 216. Le titre de l'ouvrage de M. Rhys Davids auquel je fais allusion, *Buddhist India* (collection *Story of the Nations*, Fisher Unwin), prête à la critique, mais l'ouvrage même est du plus grand mérite.

Page 229. Voir Warren, *Buddhism in translations*, p. 72 et suiv.

Page 261 L'Aṣṭasāhasrikā admet la réalité des reliques.

Page 307. « Les mauvaises destinées sont fermées pour le futur Bouddha... » Le futur Bouddha débutant, comme les autres êtres, renaît en raison de ses actes; lorsqu'il possède une « terre », il renaît en conformité avec les résolutions qu'il prend pour le salut des créatures (parfois dans les situations les plus modestes, Çarad Candra, *Dict.*, p. 566); parvenu aux « terres » supérieures, ses naissances sont seulement apparentes.

Page 309. Cette notion que la délivrance dépend du savoir est aussi bien védantique que sāṁkhya.

Page 310. « La possession virtuelle du vrai savoir. » Le Bodhisattva de la huitième terre pourrait prendre possession du savoir, et, par le fait même, entrer dans le *nirvāna;* mais, pour acquérir les forces et les dons des parfaits Bouddhas, il se contente de « supporter », de « cultiver », de « méditer », de « maîtriser » ce savoir; il évite d'en « prendre conscience » (*sākṣātkriyā*). Il possède « la patience de la notion de la non-production de quoi que ce soit », mais il ne « réalise » pas cette notion.

Page 328. Dans l'ancien Bouddhisme, le *samādhi*, ou concentration de l'esprit, confère l'impassibilité. C'est ainsi que Moggallāna, frappé sur la tête par un démon armé d'une massue bonne à briser des montagnes, n'en ressent qu'une légère migraine (Udāna, p. 41).

Page 346. On ne croit plus beaucoup à la persécu-

tion des bouddhistes par les rois brahmanisants. Mais les invasions musulmanes ont été funestes au Bouddhisme.

age 391. Je tiens de M. Barth cette remarque que l'équivalence, transmigration = *nirvāna*, suppose les deux équations avec *vide* comme terme commun.

TABLE DES MATIERES

Pages

INTRODUCTION 1

I. Intérêt des études bouddhiques, 1. — II. Dans quelle mesure nous connaissons l'histoire du Bouddhisme, 10. — III. Le caractère et les grandes lignes de cette histoire, 17.

CHAPITRE PREMIER. — L'enseignement de Çākyamuni 29

1. Authenticité des Ecritures du Petit Véhicule, 29. — 2. Métempsychose, rétribution des actes, non-substantialité, nirvāna, 53. — 3. Le « chemin du milieu », 78. — 4. Le nirvāna-sur-terre et le Bouddhisme positiviste, 103.

CHAPITRE II. — Systèmes métaphysiques du Bouddhisme 129

1. Foi, raison et intuition, 130. — 2. Les Personnalistes (pudgalavādins), 156. — 3. Les Phénoménalistes (skandhavādins), 164. — Les Sautrāntikas et l'âme-série, 178. — 4. Les Nihilistes (mādhyamikas) et les Idéalistes (vijñānavādins), 186.

CHAPITRE III. — Bouddhisme philosophique et religieux 205

1. Le culte dans le Petit Véhicule, 206. — 2. Caractère de la légende et de la divinité du Bouddha, 214. —

Pages

3. Les « marques » et autres traits surnaturels dans le canon pâli, 232. — 4. Bouddhologie des sectes supranaturalistes, 248. — 5. Bouddhologie du Grand Véhicule, 260. — Amitābha, 266.

CHAPITRE IV. — La carrière du futur Bouddha 275

1. Petit Véhicule : légende de Pūrna, 275. — 2. Critique du Petit Véhicule; le double « équipement » : savoir et piété, 280. — 3. Le futur Bouddha débutant; le vœu, les étages ou « terres » de son ascension, 297. — 4. Le Grand Véhicule est-il le seul véhicule? Souffrances et avantages de la « noble carrière »; casuistique et laxisme, 313.

CHAPITRE V. — Le Bouddhisme et le surnaturel hindou. — Le Tantrisme 343

1. L'enseignement du Bouddha et les croyances populaires; les conventuels et les forestiers, 347. — 2. Véhicules orthodoxes : exorcismes et divinités bouddhisées, 362. — 3. Docteurs, littérature, panthéon, gnose, rites et théurgies tantriques; le Tantrisme et les destinées du Bouddhisme indien, 378.

ADDITIONS ET CORRECTIONS 413

Sté Gle d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette. Paris. — S. — 3-26.

THILLAI GOVINDAN:

A POSTHUMOUS AUTOBIOGRAPHY.

"..... By your gracious patience,
I shall a round, unvarnish'd tale deliver
Of my whole course of *life*."—SHAKESPEARE.

EDITED BY

"PAMBA."

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

FIRST EDITION.

Madras:
SRINIVASA, VARADACHARI & CO.

1903.

[*All Rights Reserved.*]

ORI
922.943
Thi/ Pam/Th.1
51722

MADRAS:
PRINTED BY SRINIVASA, VARADACHARI & CO.,
MOUNT ROAD—22-9-1903.

CONTENTS.

	PAGE
Editor's Note	v
Last Words (Chapter the Twentieth)	vii
Chapter the First—Birth	1
Chapter the Second—Family	8
Chapter the Third—Early Remembrances	12
Chapter the Fourth—Village School	23
Chapter the Fifth—Village Parliament	33
Chapter the Sixth—Births, Marriages and Deaths ...	38
Chapter the Seventh—Matriculation and *Nautch* ...	43
Chapter the Eighth—Under-graduate Studies ...	48
Chapter the Ninth—A Strange Dream	52
Chapter the Tenth—Changes and Reflections ...	61
Chapter the Eleventh—Forbidden fruit	68
Chapter the Twelfth—Changes in Life	77
Chapter the Thirteenth—Fancies and Facts ...	86
Chapter the Fourteenth—Worldly Success	92
Chapter the Fifteenth—At Home and Abroad ...	99
Chapter the Sixteenth—Political	114
Chapter the Seventeenth—Discontent	127
Chapter the Eighteenth—In Search of Peace ...	131
Chapter the Nineteenth—My Uncle	137

EDITOR'S NOTE.

THE grief of my friend's early and sudden death is yet green in my memory and my heart yearns for the touch of a vanished hand and the sound of a voice that is still. In outward speech, he was a blunt man; and in his sarcastic moods, a barbed and nasty companion. But under it all there was a heart of sterling gold, overflowing with human kindness and sympathy. He had ever a ready tear and an open purse for the suffering and the needy and his self-forgetting charity often placed him in unenviable predicaments. To me it is not strange that he is quite silent on this point in his book; for he was always touchy about it and resented all allusions to it. Knowing him so intimately as I do, I find he has done much injustice to himself and has brought out his failings more forcibly than his many virtues. He seems to have depicted his countrymen too in the same manner. Whether this is owing to any innate obliquity of vision in him or whether the facts are as stated here, it is outside the province of a mere editor to determine, though

I have thought it my duty to call attention to it. Agreeable to my friend's wish, I have veiled my name under the ingenious sobriquet coined for me by him ; and in the following pages, the explanatory foot-notes alone are mine. I have also placed the last chapter of the manuscript first, by way of an introduction.

PAMBA.

LAST WORDS.[1]

I feel the iron hand of death upon my heart; his cold fingers are steadily tightening their grip. Not many more days, perhaps not many more hours, I may yet breathe in this world. The glory of the sun and stars, the freshness of the fields and groves, the music of the birds and brooks, and dearer than all these, the long-familiar faces and voices of those who have put their lumps of sugar into my life-cup, I shall soon cease to see and hear. But I do not regret it nor do I fear to face the change. It must come to us all one day and for not a few of us, the earlier that day the better. And glancing over these pages for the last time, this round, unvarnished tale of my whole course of life, I seem to feel the utter vanity of it all. On the very verge of earthly existence, at the dark threshold of death, I stand alone at this moment and think till love and fame and all the joys and woes of this world sink to mere nothingness. And so let this be, for all seems as nothing, the great as well as the small.

[1] Chapter the Twentieth of the original MSS. Ed.

No cheeks of mine can burn with shame or glow with pride at the result hereof; but nevertheless, I request my friends who might easily find me out from the incidents related in this, to put a seal on their lips, lest the finger of curiosity should vexingly point at the surviving dear ones.

To the life-long friend who is to edit these memoirs after me, I have to say a few words in conclusion: Whenever in these pages he meets with anything in my life hitherto unknown to him, let him not think harshly of me; but rather remember how Thackeray spoke of us all as so many isolated islands, with each a separate world within his hat. Further, let him not change in any way or add to what I have written. Let him merely print and publish these sheets with the utmost secrecy, meeting the costs of the publication from the money bequeathed to him for the purpose in my will. Reader and Editor! Farewell till we meet again elsewhere and I pray you think of me kindly.

T. G.

THILLAI GOVINDAN:
A POSTHUMOUS AUTOBIOGRAPHY.

Chapter the First

WHEREIN MY PAIN AND GRIEF CAUSE JOY AND SATISFACTION TO OTHERS.

THE village of Thillai lies in the Tamil country. It has two temples, one dedicated to Siva[1] and the other to Vishnu.[1] From time immemorial, its Brahmin street of about fifty houses has never been trodden by the polluting feet of a Pariah,[2] a Pullah[2] or a Shanan,[2] and the hundred and odd Sudra[3] houses in the village are at a respectful distance from this holy abode of the twice-born.[4] Like most Indian villages, Thillai is mainly agricultural; and as in most Indian

[1] Two of the gods of the Hindu 'Trimurti'; the third, Brahma, is not ordinarily worshipped in temples. Ed.

[2] Some of the 'lowest' castes; probably the aborigines of the land. Ed.

[3] The last of the four main castes; now, a very mixed one. Ed.

[4] The Brahmins, the Kshathryas and the Vaisyas are so known; here, the Brahmins. Ed.

villages, not a single Brahmin in it defiles his hands with any labour and but a few of the Sudras are directly engaged in the cultivation of the soil. All that dirty work is done by the low-caste beings named above and the Brahmin or the Vellala[1] land-lord sits at home consuming the rich harvests of his lands, brought by the poor toiler to the very end of his street or his threshold, according to his caste. The soil, though rich and fertile, has a mighty task to perform: for, out of its produce have to be met the heavy tax due to the State; the ordinary and the extraordinary expenses of the land-lord and his numerous joint family even to the third degree of affinity; the expenses of the village guardsmen[2] and their families, who protect the harvest and the land-lord's property by kindly desisting from robbery; the annual quota to the village-fund; the cost of the next cultivation; and lastly, the cost of keeping alive the actual producer of the harvest and his prolific family. These low-caste tillers live in a state of chronic ruin, with their dogs, pigs and cattle in thatched hovels situated on isolated mounds amidst the

[1] A sect of the higher grade Sudras are so known in the Tamil country. Ed.

[2] Known as Maravars, Kullars, &c. Ed.

fields, far away from the shrines of the mundane deities.[1]

It was a bright, hot afternoon in April and nearly a dozen Brahmins were gathered together in the front verandah of a low, flat-roofed house in the middle of the Brahmin street. One of them, the village astrologer, was absorbed in the study of a ponderous palmyra-leaf book and a diagram drawn with some green leaves on the plastered floor over which some cowries were mysteriously arranged. The front door of the house was closed and all the other men, except two, were chewing *thamboolam*[2] after their noon-meal and had caste-marks[3] on their foreheads. But the faces of the other two—a venerable, old man of three-score years and an exact edition of him of less than half that age—shewed no signs other than of suppressed anxiety and dejection. Though it was close on 4 P.M. they had not broken fast for the day yet and the filled ones were advising them to take heart and be of good cheer. The astrologer suddenly lifted his head

---

[1] Brahmins—also called 'Boosurar' or earthly gods. Ed.

[2] Betel-leaves, areca-nuts and lime. Ed.

[3] They are many and are put on generally after a bath. The noon-meal closely follows the bath and so the caste-mark generally indicates a filled belly. Ed.

BOMBAY BRANCH

and with a stretch and a yawn declared that nothing could be expected till 7-45 A.M. next morning and that it would most probably be a girl. On this the two fasting men were pressed further to go for their meal; but, just then, a young female voice, some of its natural music clearly audible even in such acute physical agony, shrieked out from within: "O! I cannot bear it! Take my life away quietly, O my god! Take my life away!" The strong young man could no longer contain his grief and burst into lamentations and sobs, even like a child. The aged parent, 'with eyes bedimmed with tears,' could only touch his son on the shoulder and mutter in broken tones, "Bear up, my son, bear up; it is the will of God." The piercing shriek of the woman, labouring to add another sufferer to this vale of toil and tribulation, was so surcharged with helpless agony and despair, that even the prattling consolers were moved to tears and did not dare to intrude on the sacred sorrow of her husband. A sudden calm, a short suspense, a shriller and a painfuller shriek, and then the grating voice of grand-dame Nauny broke on their ears with the following words: "A male child, as plump and fair as a jack-fruit, born still and on a Tuesday too! Where be now the gods and goddesses of this

house, the guardian deities[1] who clamour for their debts on all auspicious occasions? Why, sure enough, they are as deaf and dumb as a stone-pillar when most wanted. Even the peculiar domestic goddesses[1] have made themselves rare now! If I am asked, I shall vote only for a public cremation of all of them *en masse*, even at the sacrifice of a good haystack." Ere Nauny had delivered her challenge, her sister Seshy had burst out of the house shouting, "What do you say?" and established herself in the middle of the men sitting outside. The rest of the inhabitants of the street, men, women and children, were immediately there, in expectation of fun.

Seshy was an old, ugly widow with a clean-shaven head; and her waving to and fro in hysteric frenzy, frightfully deranged her scanty garment and rendered her less an object of reverence than ever. But her company knew better and believing that she was possessed by some powerful departed spirit who had taken offence at her sister Nauny's homely rebuke, they pressed round her on all sides to see and hear

[1] Like the ancient Romans, the Hindus too worship the manes, especially of their female ancestors. Demon-worship is also common. As the practices differ among the numerous castes and sects, the subject is a vast one and cannot be discussed here. Ed.

what might follow. Nauny too had come out of the chamber, all unpresentable though she was; but, the most eager and anxious among the crowd was the venerable old patriarch of the house who stood suppliantly before the 'medium' and implored forgiveness for any faults he may have unwittingly committed. "Forgive, O god or goddess, whoever you may be," pleaded the old man, "forgive the faults a poor mortal may have committed in ignorance. Order me as you will and I shall obey. Only grant the life of this poor infant and make me your life-long slave. Be pleased to tell me who you are."

"Do you not know me, you ungrateful man," vociferated the woman with sardonic laughter, "and dare you forget me? I shall teach you better than that, O I shall teach you; I shall break and eat it up like sugar-cane; I shall; I shall." The 'medium' made gestures suitable to the concluding words referring to a sweet luncheon and laughed again. The old man again implored her to forgive him and then she declared herself, sobbing and lamenting loudly this time, in these words: "I am grand-dame Pauppa, I am grand-dame Pauppa. Who does not know Pauppa, drowned in the garden well? I am shivering with cold, I am shivering with cold." She was now trembling and shivering as with an attack

of severe ague. The old man promised on oath to purchase a new red cloth and dedicate it to the shade of shivering Pauppa as soon as his daughter-in-law recovered and again pleaded for the child's life. "Place him on the bare ground newly washed with cowdung and call him by the name of 'Govinda' thrice," thundered forth the appeased Pauppa. In the twinkling of an eye grand-dame Nauny vanished into the chamber and was presently heard shouting "Govinda" at the topmost pitch of her voice, perhaps thinking that shivering shades may be dull of hearing. She deliberately called out 'Govinda' four times, once *extra* to make up for any error in counting; and the infant not shewing any signs of life, she hit it on the chest with her closed fist in sheer disappointment and disgust and turned her ample back on it, saying something not exactly complimentary to shivering Pauppa. But, lo! the decree of fate and the sharpness of Nauny's thumb-nail proved too much for the silent efforts of the young one to escape an earthly existence: the blood flowed freely from the cut flesh, the baby-limbs kicked upwards and I began my worldly career with a feeble cry of pain and grief, a cry that revived my fainting and neglected mother and perhaps saved her life. So strange is this world, so fickle and inconsistent its joys and woes!

Chapter the Second.

WHEREIN THE READER IS INTRODUCED TO THE SEVERAL MEMBERS OF MY FAMILY.

THILLAI Sambasiva Dheekshithar was a great land-lord and a greater Sanskrit scholar. An acknowledged master of the higher systems of Indian philosophy,[1] he was still a strict follower of popular Hinduism; nay, more, he was a fanatical Sivaite and a good hater of Vishnu and his devotees. Though he was a very intelligent man and a skilful combatant in the subtle hair-splittings of Indian logic, he felt too strongly and personally on this point to ever argue about it and he made an annual exodus to the neighbouring village of Nandiyur, for ten days, during the festival in the Vishnu temple at Thillai. Another little prejudice, which with the one just mentioned formed the most salient features of his character, was an undisguised contempt towards all human beings who were not of the Brahmin caste. He would sooner have worshipped the Virgin Mary than Vishnu and he would have preferred a Brahmin murderer to a Sudra saint. The only Sudra whom he ever spoke to without much self-reproach was the fanatic Sadhasiva Pillai who hated Vishnu even more than my grand-father. So whimsi-

[1] The chief are six in number. Ed.

cal was this man that he took immense pleasure in saying often, "*Siva*—Rama—Krishna—Govinda—Narayana—*Mahadeva!*[1] squeeze him well, O squeeze him," quite forgetting that he was thereby mentioning the name of Vishnu twice as many times as that of Siva. In other respects my grand-father was an orthodox Brahmin with a number of inconsistent and ill-digested opinions; and I have since heard that the apothecary and the midwife were not called in even when my mother was so dangerously ill, solely because he objected to them on the score of the former being a male and the latter a low-caste Christian woman of doubtful character.

A peculiar circumstance in the history of the family was that the heir generally had more wives than children. My great-grand-father had married four wives one after another and survived them all and the nett result of it was my grand-father, grand-dame Seshy the chosen vessel of the shivering shade of Pauppa and grand-dame Nauny who clawed me into life. My grand-father married three wives, of whom the first died young; the second was my grand-mother who died before my birth and the last was still living.

[1] The first and the last are names of Siva and the four between, names of Vishnu, who was thus being squeezed at either end by Siva. Ed.

My grand-father's last wife was evidently a tribulation devised for him by the offended Vishnu. In her first married days she is said to have been a stylish, loose-tongued, ill-bred, bold girl who was as jolly as my grand-father was holy and who promised to bring his grey hairs to an ignoble grave. She was two years under fifteen and he under fifty when he wedded her; and when she came to live with him after a few months, he learnt for the first time that wealth and Sanskrit lore sometimes failed to bring reverence and respect to the possessor; but, what most annoyed him was his girl-wife's habit of always singing of some amorous escapade or feat of Sri Krishna.[1] His protests and pleadings seemed only to increase the singing and his own house was like a hell to his Sivaite soul. He could not threaten or maltreat her for fear of worse misconduct and as for divorce,—well, his Hindu mind never thought of it. So he quietly bent his head to the unavoidable and resumed his Vedantic studies. But, really, the girl's freaks were due more to ill-breeding than to any innate wickedness; and time and sorrow—she gave birth to four children all of whom died within six months after birth—chastened her heart and subdued her

[1] The Avatar of Vishnu, who was the moving spirit in the Mahabharata. Ed.

spirit, so that, at the time of my advent into the family she was well under curb. I feel a sentimental reluctance to describe my beloved parents in this chapter and shall therefore speak of them later on as occasion may arise. Grand-dames Seshy and Nauny were childless widows who had lost their husbands in youth and were ever since living with their brother. Only a boy remains to be mentioned, my step-uncle, my grand-father's fifth child by his third wife, who was seven years old when I was born.

The family property was a free gift made by a local potentate, nearly three hundred years before, to one of my ancestors. The giver was a non-Brahmin profligate, poor in everything but the graces of mammon and the receiver a pious Brahmin deeply versed in the Vedas[1] and the Shastras.[1] To my mind, the motive for the gift is not apparent; but at this distant day and with a fortune to lose thereby, I am not anxious to question its validity.

---

[1] The Hindu's 'Bible.' Ed.

Chapter the Third.

WHICH RECORDS SOME EARLY REMEMBRANCES AND HAPPENINGS.

ON turning over the earliest legible tablets of my memory, I find recorded certain curious facts and incidents relating to my grand-dames which may not perhaps be quite uninteresting. They were only step-sisters of my grand-father, but, they had chosen to live with him on the demise of their husbands; nay, they always averred they were cunningly drawn into it by him, because they had each about a thousand rupees of their husbands' money, given to them as "subsistence allowance." Their step-brother had sympathised with them in their sorrow; had offered to give them a home for their lives; had fought for and secured their "allowances" from the brothers of their husbands; had, in fact, behaved in the most brotherly manner, until he had well incorporated their money with his own property. Then followed neglects, misunderstandings and quarrels, loud accusations punctuated by sobs, abuses and beating of the breast on the one side and louder accusations of base ingratitude and even applications of the outstretched hands to the back of the neck, on the other.

I clearly remember one such occurrence: On

a Monday evening, the old sisters wished to worship in the Siva temple and wanted two cocoanuts to be offered to the god and an ounce or two of ghee to be poured into the lamp at the shrine. The family owned two extensive cocoanut gardens and there were three milch cows, besides half a dozen buffaloes. Certainly, there was no lack of cocoanut or ghee in the house and a brisk trade was being privately carried on in them by my step-grand-mother Vedambal. When Vedambal was first asked by Seshy for the cocoanuts and the ghee, she was softly singing a favourite song and mixing broken cotton-seed and bran for the cows :—

"'Why didst thou pull me by my hair, O Krishna,' asked the maid;
Your eyes, it was, my sweet, that first enticed my heart,' he said;
And then declaring that her words had rent his heart in twain,
He kissed her on her coral lips and laughed, the roguish swain!"

In this amorous colloquy, Vedambal did not or would not hear Seshy's words.

"May we take a couple of cocoanuts and some ghee to the temple?" repeated Seshy.

"Shall I fetch two cocoanuts from the heaps in the upper storey, grandma?" I put in. The bamboo ladder to the store-room was steep

and ricketty and so I took great pleasure in going up and down it as often as I could find an excuse for doing so. "And get your leg broken and become a cripple like the God Natesa," added Vedambal, by way of an answer to my words.

"No, you need not go; I shall fetch them myself," said Nauny, who had hitherto been standing by silently.

"They are all counted and already bespoken to the bazaarman at three rupees a hundred. There are only a few spare ones and they will be required for culinary purposes in the house," said Vedambal.

"Does the god eat off the cocoanuts? Or do we use them in the kitchen without breaking them? We shall simply make the offering and bring them back. Do we take cocoanuts daily to the temple? We want it, only because to-day is Somavara-Pradhosham,"[1] replied Seshy warmly. "Then, ask your brother," said Vedambal. "Am I the master of the house? I do not know anything about it." My grand-dames knew by long experience that after such an answer there was no use in asking the mistress of the house and so they went towards the

[1] An occasion very auspicious to the worship of Siva. Ed.

front portion of the house in search of my grand-father. At that moment my grand-father entered the house and said to me, "Child, go and drive away the cows that are eating the paddy drying in the yard." Two things in this speech require elucidation: as my name was one of the names of the god Vishnu, he always called me 'child' and never by my name; as it was a sin to molest the sacred cow in any manner, especially in one of his sanctity, age and learning, he generally sent some one else to drive off the holy offenders when they invaded his valuables.

"Brother," said Seshy, "you know that to-day is Somavara-Pradhosham. Myself and Nauny wish to take two cocoanuts and some ghee to the temple and Vedambal told us to ask you."

"No, no; why do you misrepresent? I first said that the cocoanuts had already been sold but you insisted on having them and so I told you to ask your brother," cried out Vedambal from the kitchen and this settled my grand-father's reply. He curtly gave a denial and went away amidst the loud moans and lamentations of his sisters. My father came in after a while and on learning the reason for the quarrel, fetched two cocoanuts and gave them to his aunts and also directed my mother to give them some ghee in a vessel. Vedambal never spoke to my father or

even remained seated in his presence, though he was her step-son, because she was only about the same age as his wife, my mother. So her grumblings at this procedure did not reach farther than the kitchen.

On another occasion, I remember, it was even worse. The bone of contention was the cost of a small pilgrimage which the old women wished to make to a neighbouring shrine. Words grew hot and hotter till my grand-father, enraged beyond measure, caught hold of a sister in each hand by the neck and pushed them out, ordering them to quit his house for ever. They demanded their money, the interest on which alone, they said, would have been enough to maintain at least half-a-dozen widows like them in ease and comfort. He replied that they had already eaten off their little pittance and more, and eventually they went to a neighbour's house and stayed there for three days, until my father returned from his uncle's village whither he had gone on some business and fetched them home. In those days I used to wonder whether my grand-father was more afraid of his wife or of my father; I should say perhaps, more indulgent to his wife or to my father.

It was about this time that an incident happened which proved unhappy to the old man

and the family. One day he was returning from the river after his bath in the morning, when he saw a Shanan coming along the road in front of him. Owing to his age, learning, orthodox life and patriarchal position, any low-caste man in the village who happened to meet him always retired to a respectful distance with a very low bow. But this Shanan was a Christian and had his own opinions about caste tyranny. So he took no more notice of my grand-father than he would have taken of any other stranger, but walked straight along the Queen's road which had miry fields and thorny ridges on either side. My grand-father would not pollute his breath by speaking to him and the Shanan was deaf and blind to his clapping of hands and other impatient gestures. Nay, more; when, driven by necessity, the old man left the road and ran along a field-ridge to escape pollution, the Shanan took a pleasure in walking along the side of the road nearest to him and thus made him run faster and farther. This conduct so exasperated my grandsire that he at once summoned a Marava who was working in an adjacent garden and ordered him to teach the Shanan to behave better. When we heard of it we all felt the insult most keenly and half the village was up in arms,—foul abuse and any sticks that came to hand. I

felt the blot on the family scutcheon so deeply that I pelted the Shanan twice with stones when he was brought for trial before the villagers.

The Shanan resorted to British justice and the European missionary supported him strongly and it was then rumoured that a demi-official order was sent by the District Magistrate to the Brahmin Sub-Magistrate who enquired into the case, to punish the offenders if he cared for his official berth. My grand-father was fined one hundred rupees and two other Brahmins were fined fifty rupees each; in addition to this, three Maravars became Her Majesty's guests during an apprentice-course in the art of knitting coir ropes. But this was not all: a venomous thorn pricked my grand-father's left foot while he ran along the ridge to escape pollution and in the course of a month an abscess formed over the wound and growing from bad to worse, his life was despaired of and the whole family was immersed in grief. Promised no hope of recovery by the village physician and himself feeling none, my grand-father expressed a strong desire to go through the ceremony of Apath Sannyasam[1], or in other words, giving up the world when it has entirely given you up and you are forced to quit it.

[1] Becoming an ascetic at the last hour. Ed.

My father objected to this at first, but finally he was persuaded by others to acquiesce in it. So my grand-father was made an ascetic in bed. I do not remember all the details of the ceremony; but, I do remember having innocently asked my mother whether my grand-father had become a Mahomedan and we could not touch him any longer, when I saw they shaved his head clean and removed the holy thread.[1] My mother smiled through her tears and assured me that he had become more sacred than before and altogether beyond the joys and woes of mundane existence. He did not, after all, die then; and we had almost to regret his recovery.

When I now reflect on his then predicament, with greater experience of this world, I feel more shame and grief on his account than I have ever felt for any sin of my own later days. Carlyle has said somewhere, perhaps in that huge hautch-pautch of facts and fancies—*Sartor Resartus*—that religion is the bond of society. I think that a little more thinking would have shewn the sage that hypocrisy rather is the real cement of our society. Think of it, think of it, reader, and the proposition will assume for you an axiomatic

[1] Worn as a caste-distinction over the left shoulder by all Brahmins and also by some other castes. Ed.

appearance. Look within yourself first, and observe how the tiger and the lamb are kept together in peace by hypocritical tact and the golden law of one thing at a time. Consistent throughout, men will be either brutes or saints and the wildest fancy cannot imagine a society of saints. Even as I am penning these lines, is not my 'common sense' mocking me from somewhere within and am I not so much of an hypocrite for posing to be so 'candid'? Whoever *can* and whoever *did* quite lay bare the inmost intricacies of the human intellectual machine? Next, take the family; and, reader, lay thy hand upon thy heart and tell me honestly whether you, your wife and your children can look back on any twenty-four hours of your long life under the same roof when you did not practise hypocrisy; nay, if you dare, try to be quite honest and speak out your minds for the next twenty-four hours from this moment and see whether the attempt does not lead you to the divorce and other diverse courts, if it did not end earlier in broken bones and skulls. And coming to society at large, the caste, the tribe, the state, the nation, the conglomeration of nations and all international law and equity, believe me, hypocrisy is the cement of the whole social fabric. Mutual deceit and self-deception alone keep society from utter

dissolution and there was never a truer story told than of the life-long friends who foolishly decided to speak plainly about each other's faults and never again met or spoke to each other on this side of the earth. But, mind you, the world does not call all hypocrisy by the same name and it has cunningly coined several convenient pseudonyms, such as, "common sense," "policy," "politeness," "courtesy," "good manners," "consideration for others' feelings" and the great motto "live and let live."

But even in this hypocritical world, what an unenviable position had the old man come to occupy! He was now an ascetic—a man who felt no desire or aversion for *any* thing in this wide world. His young son by his third wife and the Christian Shanan who had brought on him all this trouble, were now alike to him; the soul-spark in them both was from the same universal light; and that alone could come under his cognisance. Wife and child and grand-child, sister and brother, friend and foe, kinsman and stranger, all, all were only so many floundering rafts in the whirlpool of ignorance, who merited his uniform and loving pity and what help that was possible. He had for ever subdued his body, his speech and his mind. But in fact, was he now a whit better than when he necked his own sisters out

of his house or had a fellow-being bound and beaten for daring to walk along the Queen's road? No miracle had occurred and he was still the self-same weather-cock of joy and pain, of love and hatred, of deceit and self-deception. Even leaving purely worldly affairs out of account, had he not still the same partiality for Siva and the same unreasonable hatred and contempt for Vishnu? But with all this, his "common sense" told him that "appearances should be kept up." Reader! Is not this one phrase sufficient to prove to you that hypocrisy is the cement of society? So a comfortable room was set apart for him in the house and in this he studied and expounded philosophy when there were any visitors; and when there were no strangers, he conversed with his wife and children and quarrelled and talked regretfully of old times with his sisters or discussed family affairs with my father.

Chapter the Fourth.

WHEREIN THE PURSUIT OF KNOWLEDGE UNDER DIFFICULTIES IS DESCRIBED AND A SCHOOL-ROOM TECHNICALITY EXPLAINED.

IN these days when a school is becoming more and more inconceivable without benches and black boards, parallel and horizontal bars, books and slates, plastered floors and white-washed walls, a reduced photograph of a school of the old type will not be altogether uninteresting and as I was initiated into the mysteries of the alphabet in such a school, it will certainly not be out of place.

On the eastern bank of the canal running through the village from the tank towards the fields, stood the school in my village. It was a single room about twenty feet by fifteen, formed by three mud walls of an average man's height, with the fourth side quite open. The frame-work of the gabled roof above consisted of rough palmyra rafters and jungle-wood reepers. The thatch was of palmyra leaves and shewed several natural skylights made by the busy hand of Time. As it was a common building, so it was commonly neglected, until a total collapse and a destruction of the future citizens of Thillai were imminent and then the Village Parliament sanctioned its repair from the common exchequer.

Though, as already described, the school-room was physically open to all who may choose to enter it, including stray cattle and asses who generally meditated there at night, it was closed as with doors of adamant to all the "lower classes," only the twice-born and the 'high class' Sudras being admitted into it. I shall describe the last day of my study there, which also proved to be the most eventful of the period.

A strong smell of cowdung emerging from the floor first struck the olfactory nerves on entering the school and then the artistic display of innumerable cobwebs and spidernets in amazing patterns on the walls and inside the roof, attracted the attention. The flooring was swept daily and washed with cowdung and water twice a week by some of the older scholars; but they never chose to look at the walls which picturesquely presented several cowdung impressions of boyish hands and fingers, made when the youths got up after their cleaning work, pressing the hands against the walls for support. About twenty wooden satchels with palmyra-leaf books were suspended from wooden pegs which were driven into the walls in a zigzag line. The dark-green colour of the floor was set off by a piece of fine white sand, and several irregular patches of white sunlight pouring in through the openings in the roof.

About eight feet from the ground and binding the two slopes of the roof, there was a rough cross-beam of palmyra wood to the middle of which a short stout rope hung suspended.

Our Ichabod who gloried in the name of Sundaram Iyer was an old man of huge dimensions, with a short breath and a shorter temper. For over quarter of a century he had taught the young idea in the village how to shoot and he counted among his pupils two men who rose to high positions in the State. He always spoke of them as "those two smart fellows" and delighted to give us anecdotes about them which enhanced his own acumen and importance in our eyes. Asthma and an incessant cough had taken possession of him for some years past and we had therefore many a holiday during the rainy season. On this eventful day he was sitting on his two-feet-square mat of palmyra leaf, leaning on the wall near the open side, with the dreaded cane-ferula lying idly to his right. He was yawning and coughing by turns and the day was unusually dull, just the proverbial calm before a storm. Four urchins, almost nude, were learning the Tamil and the Grantha[1] alphabets by running their right forefingers over some characters sunk

[1] The characters used in South India for writing Sanskrit. They are closely allied to the Tamil characters. Ed.

in the ground for some unknown offence. These fingers looked leprotic, being partly worn out by this curious process of study. It was indeed copy-writing without any waste of valuable material such as pen, paper, ink or even palmyra leaves. Some others were learning by rote the multiplication formulæ: the leader for the time being, called out, "eight times nine, seventy-two; eight times nine, seventy-two; eight times nine, seventy-two;" then the rest of the party proclaimed, "nine times nine, eighty-one; nine times nine, eighty-one; nine times nine, eighty-one." Not without proper reason is 'three' regarded as a mystic number. A few more were writing copies with a steel-pointed iron style on palmyra leaves. Some of the advanced scholars including myself were learning by heart Tamil or Sanskrit verses from *cadjan* books. I have stated what we were all supposed to be doing; but what we actually did when our master was drowsy and yawning is quite another story. A more vigorous fit of cough than usual suddenly awoke him, and rubbing his eyes, he got up, took the cane-ferula in his hand and administered a stimulating blow to each of the smaller boys without any partiality or exception. The product of eleven times nine was howled out by a louder chorus, the styles ran faster and made a screech-

ing noise over the primitive copy books and some right forefingers became more leprotic than ever before. Then he resumed his seat and relapsed into his former drowsiness. Presently he sat up again, with the ferula in his hand, the action of taking up the cane with the dawn of wakefulness having by long habit become involuntary now, and called out "Govinda." I first thought he was repeating the name of the god Vishnu, but he looked at me and called again and so I left my place and went and stood before him. While examining or teaching a boy singly, it was his custom to describe a ring on the ground before him, within full reach of his ferula, and the pupil could on no account quit that circle before formal dismissal. I stood within that 'magic circle' as we boys called it and beating me once, though gently, for not obeying as soon as summoned, he ordered me to recite the Tamil stanza from *The Garland of Wisdom* prescribed as my lesson the previous day. I had learnt it well and so forthwith began :—

Trust you may the fatal poison,
Trust the floods and raging storm,
Trust you may the maddened elephant,
Deem the tiger void of harm,
Trust the Messengers of Yama,[1]
Robbers, hunters, murderers trust,

[1] The god of death in Hindu mythology. Ed.

But you trust the long-robed women,
Helpless roam the streets you must.

I should not omit to mention a little comment on this 'flower of wisdom' made for our edification by our monitor: he said that the verse warned the men not to place any trust in the respectable women of family who wore a single long garment and that the caution did not at all apply to the women of bad character who, as a class, wore petticoats and bodice and a loose cloth over the upper part of the body. The pupil called after my turn was a sluggard and so his recitation was profusely punctuated by blows of varying strength from the teacher's ferula. The Sanskrit sloka repeated by him from the *Essence of Justice*, is however interesting and I shall therefore translate it below: "A gift will benefit the giver, in his next birth, according to its innate value, when given to a non-Brahmin; when given to a man who is a Brahmin by birth alone, its benefit will be a thousand times its value; but, when given to a Brahmin who studies the Vedas and the Shastras, its benefit will be ten thousand times its value; but, when given to a Brahmin who studies the Vedas and the Shastras as they ought to be studied and acts according to them, the benefit will be immeasurably far above the value of the gift."

I now felt inclined for a stroll and so went and stood before the teacher with the left arm reverentially crossed on my breast, feet close, body slightly bent forward and the right arm bent at the elbow and pointing upwards with all except the forefinger closed, thus indicating my desire to go out of the school for a special purpose. The exercise of administering the rod on my successor had resulted in a fit of cough and as its end was not visible in the near distance, I took, as usual with us, one vertical shake of the teacher's head for a nod of assent and bolted out of the school, ready for any mischief. In judging of what follows, I request the reader to remember his own schoolday pranks and not forget the mischievousness characteristic of all boyhood. I was meandering leisurely, cutting eights on the broad, dull canal with pieces of broken tiles, when I found myself close to the mango tope near the temple of Siva. We all knew that the tope had been leased by Thavasi Thevan, the friend and helper of our teacher, and we had been specially warned not to approach it, if we cared to have a whole skin to our bodies. But there was none to be seen in the tope and those who are clever in aiming stones will readily grant that it is at least as easy and more profitable to bring down a bunch of delicious mangoes from a short

tree groaning under their weight than to cut eights on running water. Up went the piece of tile whizzing in the air and down came three mangoes and fell outside the enclosure too. To gather the booty and run off to the adjacent tank was the work of an instant; but, certainly, Thavasi Thevan who suddenly sprang forward from behind a tree, was a faster runner and so the mangoes were thrown into the senseless tank and I came panting into the school-room, with the enraged gardener at my heels. "What, Sami![1]" exclaimed he to the astounded teacher, "is it for this that I sent ten mangoes and six cocoanuts to your house the other day? Well, I was a fool to do so, for if Thavasi cannot guard his own property, who else can, I wonder. Surely, I shall not be a fool again and whosoever dares to come near my tope again, let him first take leave of his family, for his grave shall be at the foot of the tree he steals from. This little mite of a Govinda Iyen to rob me of my fruits! I would have crushed you like a mosquito, but for your old grand-father and your father." After thus letting me know to whom I owed my life, the gardener vanished. But, lo! what a frenzy of rage, fear

[1] Means literally 'god.' It is used by Sudras while addressing Brahmins. Ed.

and peevishness had he raised in the old, decrepit septagenerian! He could not speak out for mere passion and rising from his seat with an alacrity we scarcely suspected him capable of, he mercilessly beat me and finally declared that he would make an example of me and inflict on me the punishment of *Kothandam*. I have here omitted the obscene oaths and abuses he showered on my devoted head.

Kothandam means 'a bow' in Sanskrit and in Tamil it may mean 'punishment by the king'; but, I think, it has come into use in the school-room as meaning 'the king of punishments' or 'the supreme punishment.' I had often heard of it but had never seen it inflicted. As soon as the teacher gave the order, the monitor commenced the necessary preparations with a sense of his own importance and a cruel assiduity. I have already referred to a stout short rope hanging from the cross-beam in the middle of the room: sand was heaped just below this rope and all the available iron styles planted on it with the sharp points upwards. The monitor first suggested that variety of *Kothandam* in which, instead of the styles, some red chillies were slowly burnt below the sufferer; but the teacher vetoed it promptly on account of his own coughing propensity. My waist-cloth was tucked up to

the waist so that the blows may fall on the bare skin and three of my fellow-scholars lifted me up bodily and made me take hold of and cling to the rope with both my hands. I was advised to keep firm, for, if I dropped down, I was told that my feet would be pierced by the styles below. Then that merciless brute of my teacher flogged me furiously with his cane. Whack, whack, fell the blows burning into my flesh ; my tender hands were sore and bleeding owing to the roughness of the rope and I was roaring in agony like a mad bull. After the ninth blow I dropped down and fainted away, with my left foot pierced by one of the steel-pointed styles.

Chapter the Fifth.

WHEREIN IS DESCRIBED A SITTING OF THE VILLAGE PARLIAMENT.

THE village school-master got his remuneration from the fathers of his pupils in the shape of grain during the harvests. There were also certain perquisites sanctioned by long custom such as a little oil and a few red chillies from each of the pupils on Saturdays, a new cloth, a small sum of money and some rice and vegetables when a boy was newly put to school, a free invitation to all ceremonial feasts that occurred in the houses of his pupils and such other privileges. So he had to be on friendly terms with everybody; but, Thillai was unfortunate in having a peevish and irritable pedagogue. It seems I was taken home on a cot and I never more re-entered that school. The village parliament resolved to punish the school-master for his brutal treatment of me and for this purpose it assembled one evening in front of my house, so that my ascetic grand-father might favour it with his counsel if necessary. I was then convalescing and saw everything from within the front room of the house, with great curiosity and no small sense of personal triumph.

The parliament consisted of about twenty-five members of whom eighteen were Brahmins and the

rest Sudras. It was very slow in coming together and many a member had to be specially sent for; so that, though its sitting was announced for 3 P.M., it was nearing five when about twenty members had gathered. In this connection, the story of the poet Kamban, who, finding it impossible after numerous efforts to bring together all the members of a sort of literary academy at Srirangam to submit to them his *Ramayanam* for opinion, presented himself before them with his poem when they had all gathered together to attend the funeral of one of their children, comes to my mind. The Brahmin members sat on the raised loggia and the other members on the verandah below. They were all chewing *thamboolam* at our expense and tobacco snuff was also handed round freely. My grand-father opened the proceedings by saying that they had met to punish the conduct of the school-master who had treated me cruelly, that the punishment of a fine of one rupee once before inflicted on him seemed to have had no effect and that though he had decided not to send me to his school any longer, (I was transported with joy on hearing it so publicly announced and affirmed) it was necessary, in the interests of the other pupils, to guard against such occurrences in future and he recommended the dismissal of Sundaram Iyer. This speech was preceded by

a preamble dwelling on the speaker's absolute indifference to mundane affairs and his entire disinterestedness in what he was going to utter for the benefit of his former fellow-citizens. On hearing this, the school-master, who was also present, expressed his great remorse for what had happened, promised most solemnly to behave better in future, dwelt on his long service of nearly thirty years and the fact that several of his present judges were once his pupils, discoursed on the heinousness of the sin of robbery (so he called my act) and the necessity of nipping it in the bud and appealed to the parliament for mercy and pardon, stating in conclusion that if it dismissed him in his old age, he and his family would have to starve and die at the doors of the members. A Sudra member insisted on the teacher's dismissal and informed the assembly that a more learned and capable teacher was available for service in the next village. Another member spoke of the foolishness of sparing the rod with children and heroically boasted that he had suffered the punishment of *Kothandam* thrice, during his school-days. "And all to no purpose," muttered another and those around him laughed gaily. In the end, the school-master was fined five rupees and advised to treat his boys better in future. The parliament having assembled and

being ready for business, a case of house-breaking and theft was brought to its notice. This had occurred a month ago in a Brahmin's house and had been immediately reported to the neighbouring police station. The police had enquired into the matter and finding the complainant unwilling to help them as they proposed and seeing no chance of detection, had " referred " the case as false and due to some quarrel between the two wives of the complainant and his brother who was living in the same house with him. This case was now taken up, and as the members were aware of the truth of the theft, the parliament called on the four Marava headmen of the village to make good the lost property, which was valued at nearly four hundred rupees. The headmen pleaded that the matter had in the first instance been reported to the police instead of to them alone, that they had thereby suffered some trouble and loss of money, that the crime was committed by the members of a gang from a distant village and that in those circumstances they could not be held liable for the property. Their objections were partly recognised and the complainant was fined twenty rupees for seeking police help without the permission of the village parliament, the fine to be credited to the village fund. Then the value of the jewels lost was discussed at

length and was finally reduced to three hundred rupees. The headmen were ordered to make good this amount within a week and they agreed to do so. It was nearly dark by this time and the assembly then broke up gradually.

Chapter the Sixth.

WHEREIN SOME MARRIAGES, BIRTHS, DEATHS, AND OTHER HAPPENINGS ARE RECORDED.

AS my grand-father disapproved strongly of my father's proposal to send me to the Christian Mission English school in a neighbouring village, I began to study Sanskrit under him. My *Upanayanam*[1] was performed this year and after a few months the marriage of my step-uncle Mahadeva Dheekshithar also took place. He was then about fourteen years of age and already a good student in Sanskrit; and his bride, his maternal uncle's daughter, was then four years old. Soon after this marriage, granddame Seshy shuffled off her mortal coil, and to our intense sorrow, her brother too did not long survive her, for we had to bury our grand-father next year. Within a month after his death, Vedambal insisted on a partition of the family. My father objected to this and said that the property had remained undivided for nearly two hundred years and more and that the partition

[1] The ceremony of investing with the holy thread, among the 'twice-born' castes. This occurs generally between the fifth and the ninth year of a Brahmin boy's life. He is then taught the '*Gayatri*' *Mantra*, rightly regarded as the most holy of all *Mantras*. It is, as it were, his spiritual rebirth and from that period he has to perform certain religious duties daily. Ed.

would damage it and reduce the local influence of the family. He said that as he was her step-son, he would behave towards her as he had been doing towards his father and be guided by her in everything; but she, and her son at her instigation, were deaf to all this and threatened to resort to law. So the ancient family property was divided and as the ancestral house belonged, by right of custom, to the youngest son, we had to leave the old familiar house and dwell in a strange, rented building, until another house could be built. This vexed us more than anything else, the more so as my sister had just been born. Vedambal being a widow and her son a minor, my father allowed her the choice in everything during the partition of the property and I came to realise the full worth of this generosity only in my later days, when he spoke regretfully of many a favourite field and garden which he had been very fond of in his younger days and which had since been spoiled by bad management. Grand-dame Nauny fell to my father's share of course and I found what a kind and gentle heart she had, that her sourness of temper, sharpness of speech and amazonian boldness of action vanished altogether on her separation from Vedambal and that she soon became more than a tender mother to my parents.

With these sudden changes in the family, there was also a change in my studies ; for, my father now sent me to the English school and I began to wonder at the glorious arbitrariness and irregularities of English pronunciation. Vedambal too sent her son to the same school and as soon as we had learnt the alphabet, the very first words we were taught, 'Know,' 'go,' 'to,' 'so,' 'put,' 'cut' and the like made us stare in amazement and despair. My uncle, who had already a very fair knowledge of Sanskrit, declared that English was the language of barbarians and that a stupendous memory was required to master it. However, being an older boy with an already trained mind, he progressed very fast and at the end of the third year, he left the school to join the high-school in his uncle's village. During the third year of my English study, there was an offer of marriage for me and as the bride's family was rich and influential, my father accepted the offer and the marriage was duly celebrated. My wife was a little girl of five years and I was immensely pleased at the pranks and fun we had during the marriage. It is true I did not understand the *mantras* that I was made to recite or the ceremonies that I was made to perform, but so it had been with my *Upanayanam* and so it was with the prayers I was scrupulously offering thrice daily ; in fact,

I never bestowed a thought on them and never attempted to understand the nature and responsibilities of marriage. Myself and my wife were children and were pleased with all the feastings, rejoicings and processions held in our honour. I was also pleased to see that my wife was afraid of me and shyly ran away on seeing me. My playmates chafed me about this and caught hold of her and brought her close to me ; but, each time she ran away on being let go, I seemed to rise in my own estimation and theirs. Indeed, it is very pleasant to be a bride-groom, to wear new cloths and innumerable jewels and be coaxed and petted by every one around. I felt also very proud and vain when I had to grow all my hair for the first six months after the marriage and generally combed it on either side like a girl and thought that it increased my beauty. The first year of the marriage was full of ceremonial occasions and frequent presents of new cloths and jewels. My studies were greatly disturbed by all this, but I then thought that that fact only increased the value of my pleasures. I was however unsuccessful in the annual examination and as promotion to the next higher class was stoutly denied to me for this reason, in spite of my father's assurance that lost ground would soon be recovered and as our rented house was found to

be very inconvenient and the new one had not yet been built, my father decided to remove the family temporarily to Bamboor, so that I might join the college there and study undisturbedly for some years, till I completed my under-graduate course. Before concluding this changeful chapter, I may as well record the result of my marriage and state that my wife, to our great grief, died of small-pox two years after the ceremony.

Chapter the Seventh.

WHEREIN I MATRICULATE AND ATTEND A DANCE.

I am not inclined to describe my scholastic course step by step. My father employed two private tutors for me and with their able coaching I passed the matriculation examination in my fifteenth year. My teachers and schoolmates till then require but brief notice. I now remember well one teacher and he was a Sudra or I should have sworn he was closely related to Sundaram Iyer of *Kothandam* renown. This man generally addressed his scholars by the endearing titles of 'cow' or 'buffalo' and he had an original way of punishing them. He pulled out the drawer from his table, made the delinquent rest his hand on its rim and then pushed it in with a jerk, so that the boy's knuckles were squeezed between the top plank of the table and the drawer, with great precision and force. His students were frequently made to stand on the benches and whole pages of some book they could not understand were prescribed for copying at home, as a punitive task. This man was said to have aspired to a mastery of the English language by getting Webster's *Dictionary* by heart, but he progressed only as far as the letter D and then gave up the task in despair. The only other teacher I

remember was the Tamil *Munshee* with his inexhaustible fund of irrelevant anecdotes and stories. Of my numerous school-mates, I made only one friend, the gentleman destined to edit these memoirs after my demise. In fact, I never had a knack of making friends and was always spoken of as a haughty and unsocial being. Nor was the usual conversation of my school-mates very attractive to me; for, some of the older boys were constantly discussing nautch and singing parties and dancing women and frequently came yawning to the class, with heavy eyes; while some of the rest were ardent gamblers at the game of cards and talked unceasingly of trumps and clubs. I was ever an eager student, fond of burning the midnight oil, and for a few weeks before the examination, I used to read in my room sitting on my bed with a rope from the ceiling tied to my tuft of hair, so that if I sank down with sleep, I was promptly pulled up.

It was about this time that I first felt the power of woman. There was a marriage in a kinsman's house and I went to see the fun one night, after college hours. A dance was going on when I reached the place. The bride and the bridegroom were sitting on a cushioned couch at one end and the whole *pandal*, a large enclosure about eighty feet by forty, was quite full with

spectators. The lane between the men, left for the woman to dance in, was very narrow and the raised verandahs were full of lady spectators. I squeezed myself into a place on the carpet as near the dancer as possible and began to look about. The dancer was a very pretty and well-built girl of about sixteen summers, with an intelligent and expressive countenance, and a most charming voice. Her tutor who led the dance was a famous expert in his profession and he always gave out Tamil as well as Sanskrit versions of the Telugu songs, in the same tunes, so that every one of the spectators could understand the meaning of the gestures. When I went in, she was expressing with her gestures the sense of the following chorus of a famous song : "Where is my Gopalakrishna ? O ! where is my Gopalakrishna ?" The wonder, the regret, the vexation, the disappointment, the anger, the sorrow, the agony, the impatience, the despair, which the dancer's face and gestures expressed by turns at not finding her imaginary lover, were so vivid and real, that there was not a single head in the audience, young or old, which did not shake wildly in admiration and innumerable were the interjectionary remarks that were made almost involuntarily. I actually heard two ladies saying that the men would inevitably become

the willing slaves of such a woman who captivated even the hearts of her own sex so irresistibly. For my own part, I sat gazing on her like a stone and I was not aware that my heart was going away from me every moment. ' Once she turned round and said something to her tutor and then her suddenly changed conversational voice sent a thrill through my frame and made me almost faint away in an ecstasy. I saw two men vying with each other in paying her : if one man gave her two rupees, the other gave three and then the first man gave three too and so on. I simply envied them and wished I had a gold mine at my elbow. One man proposed that she should smear the bodies of some of the gentlemen present with sandal-paste, as is sometimes done during such occasions. But she just made a bow and said that it was beneath the dignity of such a respectable audience, not to mention her own dignity. This smart repartee quite settled me and I became her slave immediately. My utmost ambition was to be near her always and I coined some pretexts and stayed away from college till the marriage was over. I wished to talk to her and reveal my mad love, but she was always surrounded by my seniors. At last she left the village and I felt a void in my heart which made me extremely miserable. I could not eat well and

my mother asked me several times whether I was ailing in any way. I wrote to the dancer two letters, swearing that she was an angel and imploring her not to contract such bad habits as drinking and cheating, which were characteristic of the women of her class. I got by heart a certain *mantram* and repeated it a hundred times daily, coupled with her name, intending to win her heart thereby. I had no money with me then and I believe, that alone saved me. Gradually, my passion wore away and I forgot her ; and when I saw her dance again after some years, neither she nor her art had any charms for me. But I know for a fact that the life of one young man who had more money than brains was completely wrecked by her and he died in madness before he was thirty, leaving a young widow and a child ; and I have heard that she similarly ruined several other families.

Chapter the Eighth.

WHICH DESCRIBES MY UNDER-GRADUATE STUDIES.

MY uncle Mahadevan had been staying with us for one year now. He passed his matriculation, after one year's failure, an year before me, from a native high-school; and then he came to Bamboor to join the college. Though his mother did not much like it, my father insisted on his staying with us and so we had him. He had his own rented room, however, to study in. We were naturally much thrown together but I always treated him with a regard due to a senior and a brother of one's father to boot; and he was fond of me and indulged me much, though I soon found that he put a curb on his tongue and behaviour in my presence. He had been brought up by his father in strict orthodox discipline during childhood and early youth and when the weight was suddenly removed, his spirit bounded up like a spring-cushion and all the native buoyancy and abandon of his character asserted themselves. He was a smart, intelligent fellow and a brilliant companion. He had his violent moods and impulses but his heart was sound on the whole and his hand was extremely liberal. My father found it inconvenient to stay out of his village any longer and so he left me in

my uncle's charge and returned with our family to Thillai. We had two rooms with a doorway between; my uncle and a classmate of his occupied one room and I shared the other with my friend whom I shall call "Pamba." We all messed in a Brahmin hotel and my uncle was the moving spirit in it. His inexhaustible Sanskrit *slokas* treating of love and jealousy, his witty and vehement conversation sweeping everything before it like a wild torrent, his tender heart and free hand, and, above all, his smiling and handsome countenance, diffusing sunshine and mirth whithersoever he went, were welcome everywhere. He soon became the idol of my heart, as of many another boy; and as he was my uncle, I thought he was my peculiar property and felt jealous when he showed too much fondness to any of my friends. We lived together only for one year, for he left for Madras next year to study for engineering; and during this year, he guided my studies and opinions and ineffaceably left his stamp on my character.

I was till then an ordinary Brahmin boy, performing my three daily ablutions faithfully, though without understanding them; generally believing in the gods of the Hindu pantheon and in peculiar domestic deities and ghosts, such as the shade of shivering Pauppa, though not on an

intelligent conviction ; easily susceptible to the influence of the innumerable superstitions and traditions I had bowed to from childhood; and considering, for no patent reason, the institutions of caste, child-marriage, enforced widowhood, subjection of women, joint-family system and the like as ideal ones ordained by sages and incapable of improvement or modification. All these opinions changed very soon in my uncle's company and I became, under his guidance, an ardent reader and admirer of the works of the American atheists Ingersoll and Draper and the English atheists Bradlaugh and Mrs. Besant. It was all like a new and beautiful country suddenly thrown open to my view and my spirit which, in the American's language, had "broken the fetters," delighted to roam over it at its own free will, undisturbed and untrammelled by any scruples. Tyndall, Huxley and Spencer also claimed my time and attention; but this was later on, and the brilliant Ingersoll was my god at this period. These were my Vedas and Shastras; and for pure literature, I read the novels of Reynolds with their exciting illustrations and became familiar with crime and vice. A sort of informal 'free-thought meeting' was held weekly in my uncle's room and I attended it regularly and listened to the thunderous curses showered on the unseen

head of the Almighty and witnessed the elaborate dissection and exposure of all our social institutions. As a result of all this, when I passed my F.A. examination and rejoined my uncle in Madras, I was a boy after his own heart: I had long discontinued my ablutions, I had the sincerest contempt for all ancient institutions and customs and I had partly lost the delicacy of feeling peculiar to adolescence and felt no more that a dancing woman's touch would pollute me. There was also a physical change due mainly to Reynolds: for, the first thing on my reaching Madras was to consult an oculist and purchase a pair of spectacles to relieve my short-sightedness.

Chapter the Ninth.

WHICH RECORDS A STRANGE DREAM AND ITS STRANGER REALISATION.

IT was during the first year of my collegiate course, when I had gone home to our new house in Thillai for the summer vacation, that I dreamt a strange dream one night. I was a bit imaginative from my early days and my uncle sometimes playfully called me 'a poetical dreamer.' But neither *A dream of fair women* nor *A dream of intellectual beauty* described by Tennyson and Shelley is at all like my dream. The only dream which in a way corresponds with it is the one mentioned in a recent Tamil drama *Manonmanyam*, the plot of which is said to have been taken from Lytton's *Secret Way*. As I have not read that novel, I cannot say how the dream is described by Lytton or whether it is mentioned by him at all. I shall therefore give out my own dream and ask the reader to compare it with his own similar experiences, if he has had any.

I was sleeping in the front room of our new house one night, when my mother's scream suddenly awoke me. She had been stung by a scorpion and was writhing in intolerable pain. My father was not at home and so I ran to a neighbour who was an able *Mantravadin*. He came with me and steadily looking at my mother's

foot where the scorpion had stung her, muttered some *Mantras.* In three or four minutes the pain gradually descended from the hip, up to which it had risen by that time, and in a couple of minutes more, the pain altogether vanished and the magician went away to his bed. I lay down again, and conversing for sometime with my mother, fell into a deep slumber. It was early in the morning when I had my dream. A phæton drawn by two milk-white horses came slowly along the road towards the village and stopped at the farther end of our street. Someone with a veiled face alighted from it and came to my house and entered the room in which I was sleeping, in spite of the treble-bolted door, as persons can enter only in a dream. The phantom approached me and softly taking me by the hand, sat by my side and lifted up the veil from the face, when, lo! I looked on heavenly beauty for an ineffable moment. It was so sudden and so transcendent that in that moment, "thought was not; in enjoyment it expired." It thrilled my being with unspeakable joy and for long years after, I felt something of that ecstasy whenever I recalled that vision before "the sessions of sweet silent thought," though now my memory fails and the picture is faint and blurred. O! it was something so soul-stirring and divine, that I would

gladly sleep away the rest of my mortal years to see such another vision. But the divine element was there only for a moment, though an æon of ordinary life was nothing to it; for, at the next instant, I seemed to look on the familiar face of my friend Pamba. But yet it was not Pamba's plain features[1] either, for there was still a magnificence, a charm, a splendour, an inexpressible sweetness, which, though not quite divine, were certainly superhuman. The voice too was quite unlike my friend's cackling[2] and had in it the ring of the music of the spheres. I do not remember any one of the many sweet, good things said to me; I was not able to remember them even the next morning; nor do I know how long the vision lasted. Suddenly it seemed to fly away, and in my eager attempt to grasp it, I struck my hands against the iron bars of the window and awoke with a pang in my heart. It was about 5 A.M. and I wept bitterly like a child. I felt as if my heart had been torn out of its place and taken away and I fancied I felt a physical

[1] In justice to myself, I must protest against this statement of my late lamented friend and assert that though my features are neither 'divine' nor 'superhuman,' they are not quite as 'plain' as stated here. Ed.

[2] I regret I cannot contradict this statement, with equal confidence. Ed.

void within my breast. I could not believe that it was a mere dream and so I hastily left my bed and went to the end of the street and finding no phæton or white steeds or Pamba there, I walked along the road for about a mile in the hope of overtaking them. The smart rays of the morning sun soon brought me to reason and I slowly retraced my steps with a broken heart, which, I thought, would never be wholly patched up. Of course I could not eat well or take pleasure in my usual books and pastimes and my mother was anxious and perplexed for a whole week on my account. I wrote to my friend Pamba requesting to inform me of what he was doing on that particular night; he prosaically replied that he had been sleeping soundly from 8 P.M. to 6 A.M. and added that I might have had a nightmare[1]! But I was nevermore the same youth; there was a void, a bare blank in my life; and I often felt restless and dejected for no special reason. Indeed, the supreme ecstasy of that moment has so wrought into my life and penetrated my being, that I shall carry the impression, however dulled by time, to my funeral pyre.

During the next (winter) vacation, my second marriage took place. I had now sufficiently imbibed of my uncle's opinions and I first objected

[1] I was put out of temper by the "plain features." Ed.

to it on the ground that it might prove a hindrance to my studies. It was the first time I opposed my father's will and he was somewhat put out at it. The bride's party was very pressing and would not hear of any delay. I also told my mother that I first wished to see

> "That not impossible She
> That shall command my heart and me."

The bride's party first objected to this, as it savoured of the engagement of a nautch-girl for a dance, but eventually consented and so I went to my fiancee's village. The horoscopes were duly consulted before this and found to agree on the square.

When I reached the house of my intended, it was about 9 P.M. The rest of the village was already rapt in dark slumber and a small solitary lamp was dimly burning in the middle chamber, in expectation of my arrival. I sat down near the lamp and when the wick was pushed forward and sent forth some sparks and a brighter light, I noticed that two female forms were asleep on some old cloth in a corner of the room. The crackling sparks—called the flowering of the light—were noted and remarked on as a good omen. An old lady came from the kitchen and woke up the two sleepers; and one of them, a slim pretty-looking girl of about ten years, was,

after much shaking, whispering, and rubbing of eyes, made to do obeisance at my feet and introduced as my fiancee. She got up and vanished into the house, not without blushes, I fancied. But my attention had already been enchained by the other sleeper, who had also got up indeed, but was still half-sleepy and was sitting up, facing the lamp, with her beautiful black hair flowing like a robe all round her in charming undulations. She was about eighteen years of age and even her vacant gaze powerfully brought back to my mind my divine vision. Hers was a beauty which you cannot attribute in particular to colour or form or eye or lip or graceful curls; there was a peculiar charm and a grace in everything about her and the whole woman, as she sat there before me, thrilled with love the man's heart within my breast. I felt I had in a way realised my dream and ever after, in her presence,

"Love took up the harp of life and smote on all the chords with might,
Smote the chord of self that trembling passed in silence out of sight;
Love took up the glass of time and held it in his glowing hands,
Every moment, lightly shaken, ran itself in golden sands"

for me. But my passion, at that innocent period of my life, was purer than snow: there was

no carnal thought or fancy in it and it was infinitely purer and deeper than what I had felt for the dancing woman. It was enough for me to live in the same village with her and breathe the same happy air she breathed. To touch the hem of her garment was a transcendent beatitude I never dreamt of attaining. It was indeed

> "The desire of the moth for the star,
> Of night for the morrow;
> The devotion to something afar
> From the sphere of our sorrow."

I at once installed her in the inmost shrine of my heart as the guardian-angel of my life. I "could worship her through years of noble deeds," but never win her. To me she appeared to be a "creature too bright and good for human nature's daily food." A thought of her was enough to turn my worst inclination, in my wickedest mood, into something good and noble, and fill my soul with a peaceful sweetness and joy; and whenever in my later life I gave way to the frailties of the flesh, it was because I failed to protect myself with the charm of remembering her. I loved and love my wife most sincerely and this other love has proved to me that a man could love two women at the same time. The poet says:—

> "I know
> Of no more subtle master under heaven

Than is the maiden-passion for a maid,
Not only to keep down the base in man,
But teach high thought, and amiable words,
And courtliness, and the desire of fame,
And love of truth, and all that makes a man."

My wife and my guardian-angel enabled me to feel the full force and truth of these noble lines regretfully, for as the one was my own by right before I began to love her and the other was already beyond my wildest hopes, being for ever another's, the full motive was wanting in my "maiden-passion," the "subtle master" was at a great disadvantage in exercising his power over me, and so,—I am not all that a man ought to be.

I saw my fiancee at more leisure next day while she was going about the house and chose her, though I must admit, "for her fine glossy surface" only, as I had no opportunity of learning whether she possessed "any qualities that would wear well." Her opinion of me was of course never asked or considered and so the marriage was arranged to take place within a fortnight.

I shall record only one curious thing that occurred during this marriage. My step-uncle and preceptor Mahadevan of course attended it and then, he saw my guardian-angel, who was indeed my wife's sister-in-law. I was anxious to learn how the idol of my heart was regarded by my ideal of a man. I saw at once that Mahadevan

who, by the way, posed to be a connoisseur of female beauty, was greatly struck at hers, though he did not speak to me about her. But, to my infinite sorrow and anger, I overheard him speaking so lightly and coarsely of her to a friend of his, that my heart rose in rebellion and "with the little godliness I had, I did full hard forbear him."

Chapter the Tenth.

WHICH AFTER SLIGHTLY ALLUDING TO SOME PRACTICAL CHANGES, RECORDS SOME REFLECTIONS OF A LATER PERIOD.

WHEN I rejoined my uncle in Madras, he was studying for engineering and had a whole house and establishment of his own. He had a friend with him as co-tenant and they kept a common servant who was a Mahratta-Sudra and lived on the premises in two of the back rooms. This servant did everything for them including coffee, tea and other refreshments. The two main meals alone were brought by a Brahmin servant from a hotel in the same street. With all my free-thought and socialism, it took me a week to fight out and subdue the sentimental aversion to partake of refreshments prepared by non-Brahmin hands. But, I soon got over all that and extended my patronage freely even to restaurants and refreshment rooms under Pariah management, though my orders were confined to toddy-leavened bread, ice-cream, tea, coffee, cakes, biscuits, kola, soda, lemonade and the like and never comprised animal food or alcohol. I believe my uncle had less scruples, when not burdened with my company.

As I was too young for any professional course, I joined one of the colleges and began to study

for the Arts degree and at my uncle's suggestion, I took up mathematics as my 'optional subject.' I need not here record how many times I was cheated by the jutka-wallahs,[1] before I finished my sight seeing in Madras; for, that was nothing to the bodily disappearance of my purse, containing over fifty rupees in cash and paper-currency, while strolling one evening in the *Gujili*[2] near a second-hand book-stall, when I thought it was quite safe in my vest pocket.

The superficial life of a student in Madras will probably be known to every one who is likely to read these pages. Some of our professors were kind and others indifferent; some of them were very able and others inefficient. We students discussed them freely and even dubbed them with nicknames. But one great missionary teacher[3] in whose college[4] I studied for one year only,[5] left a lasting impression on my mind. He is by far the greatest scholar and teacher among them all; but the remuneration he enjoys is less than a

[1] The 'cabmen' of Madras. Ed.

[2] A bazaar in Madras which is very busy in the evenings. Ed.

[3] The Rev. Dr. William Miller, C.I.E. Ed.

[4] The Madras Christian College.

[5] T. G. changed his college twice during the Arts course. Ed.

moiety of what some other less able men obtain. He left his dear land and dearer family in his youth and is spending his life in this distant and strange land with no other wife than the goddess of learning and no other children than his innumerable pupils. Leading the simple life of a lonely student, he saves a part of even his small wages and spends this and much of his ancestral fortune in improving his college and in providing for the needs and comforts of his beloved 'boys.' He has immense faith in man and in the spread of knowledge, and his heart is full of the milk of human kindness. In those days, his noble life of self-sacrifice and philanthropy shone like a magnificent beacon-light on a lonely rock amidst the young minds tossed about and floundering below in a dark and tempestuous sea of gross materialism, selfish utilitarianism and all-devouring unbelief. Now that I gaze upon that noble life of more than a generation in length, so rich and lasting in its effects, so pure and high in its aims, I thank my god that I had the privilege of being brought under its influence for at least an year. And when I turn round and behold some other missionaries in the land, with their fashionable wives and numerous children; their mansion-like bungalows and summer hill-resorts; their coaches and phætons, bicycles and jinrickshaws;

their princely retinue of male and female servants and dogs and other pet animals; their blue-blooded noses that fly up sniffing in the air at the approach of a native and their superior aloofness from the heathen society around them; their temporal influence which is as high as their spiritual influence is low and which they frequently bring to bear on public affairs, including even the course of law and justice; their petty schisms and stupid intolerance; their trading enterprises and shooting excursions; in short, when I reflect on their one thousand and one unchristian cares, pleasures and pastimes, clearly indicating a full and unstinted enjoyment of worldly life in all its variety as far as could be commanded by money, furnished by a distant and deluded charity, I cease to wonder that they have made so little progress in their evangelical mission; that they have yet made so faint an impression on intelligent India with a keen reason and an ancient philosophy, which regards the killing out of all desires and the completest self-abnegation as the only paths to salvation; that they have as yet gathered within their fold mostly a small portion of the miserable, semi-barbarous, starving dregs of Indian society, neglected and tyrannised by an inhumanly worked system of caste. I am not ignorant of the immense material good which even

these missionaries have done to the country and are still doing and I know that they have played and still play a very important part in spreading broadcast western education and culture over this land, at a most opportune moment. India's best thanks are due to them for this, as also for their serving as an object-lesson of worldly success. But I have no patience with them as spiritual teachers, as evangelists of the great and gentle heart that perished on the cross. A Peter the Hermit might succeed in spreading Christianity in India, but a missionary of the modern type, whose worldly prosperity is often envied by the best paid native servants of the state, never; and the sooner this is recognised and the missionary calls himself by some less misleading and more appropriate name, the better for all concerned. This ancient people,—but, it must be admitted, the pre-Adamite apes are certainly more ancient,—this ancient people is already groaning under a heavy heritage of shams, hypocricies and make-believes and can hardly submit to fresh importations of foreign manufacture into its sacred soil.

I did not make many friends among my fellow-students. My class was too big, and outside the college halls, we rarely met one another, as we were dispersed over a large city. In the college,

we had some debating societies wherein we discussed such important and useful topics as the propriety of the assassination of Charles I. of England, the superiority of a republic over a constitutional monarchy, the real causes which led to the fall of the first Napoleon, the rights of a lawyer to defend a murderer whom he personally knew to be guilty, the advisability of giving Indian women an University education side by side with men, and the principles of free-trade and universal suffrage, and gravely passed our resolutions thereon. I took an eager part in these debates and my mastery of Ingersoll's rhetoric often brought me deafening cheers from my comrades. My usual reticence and reserve in private life gave a zest to my public speeches and rendered them all the more important in my eyes. O thou departed shade of Ingersoll! Or rather, O ye worms and vermin that were once Ingersoll, for did he not deny all *post-mortem* shades and spirits? I owed ye much, more to regret than to be thankful for. Of all your numerous orations and philipics and tilts with Talmage which I once knew by heart and gloried in reciting, I remember but one passage now and I shall record it here in absolute discharge of all my debts to you: "If, when beauty fades, thought, that deft and unseen sculptor, hath not left his subtle lines upon the

face, then, all is lost; no charm is left; the light is out; there is no flame within to glorify the wrinkled clay." No wonder that such a speaker dazzled and charmed the bright imagination of impressionable youth.

Chapter the Eleventh.

WHICH THE PRUDE AND THE INNOCENT READER MAY PASS OVER.

WHEN I went home for the summer holidays, my uncle did not accompany me, but chose to remain in Madras. I spent some weeks at Thillai in luxurious laziness, petted, fondled and gorged by my mother. Before I returned to Madras, I went to my wife's village to honor her people with my company for a few days. I saw a good deal of my wife then, and though we were not allowed to talk to each other, we did much innocent courting with our eyes, when we thought no one was observing it. When anybody remarked about it, there was pleasant confusion and blushing and she ran away. For, it must be noted, that as she never stood or sat or in any way remained near me or in my presence, all our wooing had to be done when she was coming along the street to her house from a neighbour's or from the canal carrying water, and I happened to be sitting in the front verandah of the house, and then we had an occasion to slyly look at each other for a few moments, until she vanished into the house. I noticed, or at least fancied, that she slowered her pace on seeing me and looked at me bashfully and smiled, whenever I was quite alone on such occasions. Once I grew very bold and spoke to

her; but the dear creature ran away with smiles and blushes, fairly astonished at my audacity. She was now fast growing into a woman and I felt I loved her immensely. It is true she was illiterate and our parents promptly vetoed my humble suggestion that she should be sent to school or taught at home. But I thought that this could be set right soon when she came to live with me, and I was glad to see that she was already clever in all domestic avocations and had a fine voice capable of rich development. Gazing daily with admiration and affection on her beautiful and innocent face and observing her naive and charming behaviour towards me, I promised myself a rare measure of conjugal felicity and built many a magnificent and gorgeous temple in my imagination, in all of which she was enthroned as the presiding goddess in the holy of holies and I was an ardent and devout worshipper, without let or other company. I made a sacred and very elaborately worded vow within myself to keep my heart and frame absolutely pure for her sake, so that, when she came to my arms, I might be able to clasp her to a heart as spotless and loving as her own. With her matchless beauty ever before my mind's eye, I thought it would be impossible for me to break that vow, even if I ever attempted to do so. Looking back on the innocent bliss

and the fond, hopeful dreams of those few days, I now feel that I was never before or after, happier in my life. True, there was within my heart that other love for my guardian-angel, which waxed only stronger and holier with my closer acquaintance with her during this period; but it was too serene, too platonic to affect the genuine conjugal love for my wife. It was my ideal and altogether beyond my reach; had it been lower, it would not have been my ideal. For, as the poet asks pithily and most wisely,

> "Ah! but a man's reach should exceed his grasp,
> Or what is a Heaven for?"

When the time came for my quitting the village which contained the two idols of my heart, I consoled myself with the thought that I was going to equip myself for a life-long happiness with one of them and that the eyes of both will not fail to shine brightly on my successful career. At that time, my heart truly echoed the noble sentiments of Byron:—

> "O Fame!—if I e'er took delight in thy praises,
> 'Twas less for the sake of thy high-sounding phrases,
> Than to see the bright eyes of the dear one discover
> She thought that I was not unworthy to love her.
> There chiefly I sought thee, there only I found thee;
> Her glance was the best of the rays that surround thee;
> When it sparkled o'er aught that was bright in my story,
> I knew it was love, and I felt it was glory."

So when I returned to Madras, I was almost a

changed youth and applied myself to my studies with such assiduity, in quest of what fame was open to me at the time, that I was soon laid up with a severe attack of fever. My uncle was away on professional business for a few days, surveying the outskirts of Madras and taking levels of the uneven country. But I got better under good medical aid and the kind nursing of my uncle's friend and co-tenant who was fond of me and with whom I behaved with less reserve than with my uncle. He was a clerk in a mercantile office and a good, genial soul. He had not yet returned from his office one afternoon during my convalescence, when I awoke from a deep slumber and felt very thirsty. I called out to our Mahratta man-of-all-work, Runga, in vain, and when I impatiently shouted out a second and a third time, a young Brahmin girl came out of the servant's rooms and bashfully replying that Runga had gone out on some business, stood behind a pillar half hiding her person from my view and asked what I required. I said I wanted some water to drink and she went away to fetch it. I was quite at sea as to who she was and how she happened to be there. She was young, not more than seventeen perhaps, and though she was not beautiful, she was handsome enough and had all the attractive charms which youth and robust

health give to women at her period of life. She could not be Runga's wife as she was a Brahmin, and I was not aware that he kept a mistress in his rooms. In fact, I had been in the house for over a fortnight and had not the least suspicion that there was also a woman in it. When she returned with a tumbler of water and gave it to me, her hand touched mine though I avoided it and then she artfully blushed and smiled again, which, along with the touch, sent a new and a powerful thrill into my frame. I was very much excited and my heart pulsed wildly. Falteringly and with some confusion, I asked her who she was. She replied that she was living with Runga, that she had often seen me and longed very much to know me and talk to me and she ended by thrusting her tiny plump hand into my shirt to feel whether I then had the fever on me. I caught her wildly in my arms and clasped her to my bosom.

* * * *

The moment she left me, I was another man. I had eaten of the forbidden fruit and its aftertaste was unbearable. O the bitterness of that hour! I can never, never forget it. The images of my wife and of my guardian-angel now came rushing into my mind with their sorrowing and reproachful looks, which tormented me like poisoned shafts. The disgrace of a broken vow op-

pressed me heavily. I felt I had irretrievably lost the immortal part of myself and that what remained of me was bestial. I could never, never more dream of presenting my wife with a heart as pure and innocent as her own. Our nuptial bed could nevermore be the pure, virgin elysium which had been the one sweet subject of my early and my wakeful dreams. My name, which was a moment before as fresh as Dian's visage, was now begrimed and black beyond repair. O the pity of it!

> "The days will grow to weeks, the weeks to months,
> The months will add themselves and make the years,
> The years will roll into the centuries,
> And mine will ever be a name of scorn."

What would she think of me now, the beautiful girl-wife who smiled so sweetly and bashfully and who gently pressed my hand as an ever-to-be-remembered token of her love, during the wedding and the subsequent religious ceremonies, when we had to stand side by side and hand in hand, before the sacred fire? And what would that other—my guardian-angel—think of me, when she too became aware of my spotted skin? For I had not the least doubt of being pointed to as a sinner by any one who looked at my face; I felt it was indelibly engraved on it and that I could never change it.

O what had I done, indeed! for a momentary pleasure, I had irremediably wrecked the whole happiness of my life! And as if to pour oil into a blazing fire and undeceive me of any plea of real love for me on her part, which my mind might invent to make the sin look less heinous and the blot on my name less black, the wily destroyer of my innocence and bliss came back to my bed and sitting by my side and leaning on me, asked me for a loan of a couple of rupees, to be returned after a week. I was not first aware of her coming; and when I awoke from my remorseful reverie and looked upon her face, pushing rudely aside her caressing arms, she returned my look for a moment and then hastily retreated in fear and left me alone. For I had then been deeply meditating on a murderous revenge on her and on my uncle, who had so thoughtlessly placed her in my way, and crowning it with self-destruction. I thought to let my guardian-angel and my wife to know, that if I was found weak enough to sin, I was still strong enough to repent and suffer the penalty of the sin and thus command their sorrowing admiration and regard, rather than live on in self-humiliation and shame. The girl's words only made my thoughts all the more bitter; for, I fully realised that I had for ever sold for a pleasure worth a couple of rupees,

the life-happiness of two human beings, which I would not willingly have surrendered for a couple of the richest gold mines in Kolar. Well, the sin had been sinned and I now had the privilege only to pay for it. I was a free man, an intelligent man, a disciple of Ingersoll and Braudlaugh and Besant and Huxley and Tyndall and Draper and other great men, a man who had reasoned out for himself and dared to deny the existence of a god, and dared to call before his bar for judgment, the ancient and honored institutions of his country; and it was only just, that such an intellectual giant, should blame a weak, illiterate little girl who sold her body for a few mouthfuls of daily food, or an uncle who was at least seven good English miles away at the time, for a sin committed by himself and which no one in the wide earth could have possibly forced on him! I smiled grimly at this thought and determined to put an end to my life as the sinner alone should pay for the sin; but before I did so, I was desirous that my uncle should know that he was at least the partial cause of it. There was a gruesome pleasure in that and one always likes to figure as a martyr; so I decided to wait for his friend's return, to tell him everything and then rid this earth of my hateful and unworthy existence.

By the time my uncle's friend returned from his

office late in the evening, I had worked myself up into such a delirious frenzy, that he found me in a high fever and at once fetched the doctor. As it was a sudden and an unaccountable relapse, the doctor too was somewhat anxious, and on his advice, a messenger was sent for my uncle. I was rather glad at this; for I thought I would be saved the trouble of a suicide. The fever gradually rose and I was in a raving delirium when my uncle returned. He was greatly alarmed at my condition and telegraphed to my parents. During the delirium, I was told afterwards that I accused my uncle and his friend of conspiring to spoil and seduce my virgin innocence, to make me an unscrupulous libertine like themselves and also that I blabbered of the girl, pitying and praising and blaming her by turns. What else I raved about, especially about my wife and my guardian-angel, I could never learn from them; but, when I regained my consciousness and my parents arrived on the third day, both the Mahratta servant and the Brahmin girl had left the house and I never again met them anywhere. My kind parents, who had been constantly in tears and never broken fast since the reaching of the telegram, wept tears of joy on seeing me alive and stayed with us for about a fortnight, till I was able to attend college again.

Chapter the Twelfth.

WHICH, AFTER SOME REFLECTIONS, RAPIDLY RECORDS MY TRANSFORMATION IN LIFE.

THE fever left me very weak in body and there was a corresponding mental weakness, in which I unconsciously abandoned all thoughts of suicide. At times, the sin seemed a mere dream, a hallucination of the brain; but on other occasions, it came upon the mind with all the force and reality of a fresh commission of it and made my blood boil over with shame and remorse. My father had not seen Madras before; but a fortnight's residence and observation shewed him the temptations I was exposed to in it. He never liked my uncle much and always feared some disgrace to the fair name of the family from his wayward character. He now suspected that I had been partly spoiled by him and looking around for other accommodation for me, he found students living in the houses of dancing women and in worse places, and that most of the hotel-keepers helped, and even allured, the monied ones among their youthful boarders, into temptation and evil. In his eyes, only the few poor students, who managed to study by means of private charity, or small earnings from spending a portion of their spare time in teaching the children of rich men, or free-scholarships and the like, were free from

temptation and vice, in the middle of the great city. Further, my uncle was to leave Madras next year, even if it were advisable to leave me longer under his charge. So after a brief sojourn at Thillai to settle some family affairs, my father returned with the whole family to Madras, to keep a home for me. Oh for the good, sound, manly heart within him! He had never heard of Draper or Huxley, but yet, he was a far better man than many a certificated product of western culture. He always walked in fear of god and love of his fellow-man and never cared much to enquire into the why and the wherefore of this inexplicable world. He had few or no doubts as to his duties in life;

> "For, in conflicting doubts,
> The secret promptings of the good man's soul
> Are an unerring measure of the truth."

And so he lived his allotted span and joined his forefathers, a noble example of a vanishing type of Indian humanity.

But to resume: I was very happy in the bosom of my family and learnt a good deal from the garrulous and opinionated grand-dame Nauny, from my stern but soft-hearted father who was ever busy with his daily ablutions, prayers and Sanskrit studies, from my silent, angelic mother who was my ideal of a Hindu wife, and even from

my little sprightly sister, whom I shall call Komalam. Looking back now on that period of my collegiate course, so rich and fruitful in study, so tenderly encompassed by all homely comforts, and above all,so free from temptations of vice and folly, I am overwhelmed with regret that my father did not think of it a little earlier, and that I had not thus been spared that humiliating sin, which, once destroying my self-respect and rudely shattering the confidence in my moral strength, for ever weakened the ambition to keep myself unsullied and thus paved the way for later moral degradation. For, it is a stern truth, you can throw sands in the eyes of the whole world and cheat it, but you can never cheat yourself, unless you wilfully shut your eyes and refuse to see. It is a bitter lesson, I have bitterly learnt; and I record it here for the benefit of my young friends, bearing what heart-pain none of them can ever know, and beseech them to keep watch over their purity, night and day, with lidless eyes, if they care for real happiness in life. We in this land have practically no old bachelors or maids. Marriage is a religious duty with us and our happiness lies therefore only within the four sacred walls of the home; and in married life, his alone will be the supreme bliss who could conscienciously say to the wife of his bosom: "I was ever virgin

save for thee." Beware, then, beware of what you do. But my heart melts with pity for the hundreds of young men who, at the most critical period of their lives, are drawn away from all good influences and scattered about in unwholesome cities and towns, teeming with vice and sin in all their most fascinating and seductive garbs; and I seem to implore them to do what is almost impossible. For a voice from among them seems to say, "What is it you want us to do? The custom of early marriage and the tropical sun turn our thoughts, all too early, into undesirable currents; and here we are, untrammelled and uncontrolled by any sort of supervision outside the college walls, far away from what little of good influence there may be in a home presided over by an illiterate but at least virtuous mother, in the midst of dazzling and seductive allurements in all possible shapes, and, above all, with no sort of public opinion even, to keep us within cable-length. Have we lived for nothing then for months and years here, that we should not know something of the private lives of many of your great men, the topmost cream of the country, the mighty organ-voices of public platforms and council-chambers? Look, if you dare, into yonder rattling coach-and-pair, and tell me whether the two beaming eyes within belong to the wife of

the honoured owner. Why, man, those very eyes beamed on *me* yesternight and what wonder if, basking in their light, I was happy and proud? Say you that *their* private lives are not public property? Well, then, no more are *ours*. And as for our wives you talk of, why, have we not in a way trained many of them too not to mind such things, to be happy and contented with any favours we may be pleased to shew them occasionally? Out, man, out with it and be candid for once and admit the truth, that personal purity among males is as low as female chastity is high, and that a man who would kill his wife on the spot for smiling on a stranger, would not scruple to flirt with a mistress in his own house and under his wife's very nose. And as for ourselves, you know the average man naturally longs for female company and society and what such society have we? Our wives, mothers, and sisters, are superstitious and ignorant idiots at the best; and even they are not available for us as company during our college days. No virtuous female in the city would look at our faces or talk to us; and some of us at least are not quite so enamoured of binomial theorems and differential calculæ, or even about what this hero did and his grand-father did not, as to spend all our time with these. We are men and have social instincts and until you provide for us a better and

a more wholesome company, we shall associate with whosoever may be available."

> "Nay, that's certain; but yet the pity of it, Iago!
> O Iago, the pity of it, Iago!"

On finally taking my degree, after an year's failure, came the necessity for choosing a profession. My father urged me to study for Law; but I had a sincere aversion for the profession, as I thought that very few could eke a livelihood by it, without directly lying or covertly prevaricating. My bias was founded mainly on certain opinions I had met with in the course of my studies and I quote them below, as a curiosity:—

1. It is immoral "that a man should, with a wig on his head and a band round his neck, do for a guinea what, without those appendages, he would think it wicked and infamous to do for an empire,—that not merely believing but knowing a statement to be true, he should do all that he can by sophistry, by solemn asseveration, by indignant exclamation, by gesture, by play of features, by terrifying one honest witness, by perplexing another, to cause a jury to think that statement false."

2. Lawyers are "men that hire out their words and anger; that are more or less passionate according as they are paid for it, and allow their

client a quantity of wrath proportionable to the fee which they receive from him."

3. "The lawyer doth not make men good, but that their evil hurt not others: our wickedness maketh him necessary and necessity maketh him honorable."

4. "A profession where one can lie with impunity."

5. "I know, and do not love this learning;
Laws everywhere are like the taint
Of an inherited complaint;
The curse of an infected race."

It is true that there was one great opinion against all these, that "Law was one of the first and noblest of human sciences"; but even that not disinterested authority, himself a lawyer, admitted that "it was not apt, except in persons very happily born, to open and liberalize the mind exactly in the same proportion as it quickened and invigorated the understanding." It was settled that I should study for one of the learned professions: I was afraid I was too dull in mathematics for the engineering and my father would not hear of the medical, so unsuited to a Brahmin. Teaching work was neither lucrative nor to my taste. So I eventually studied for Law and in due course got "plucked" in the examination. In the meanwhile my wife had come to

live with me, and we lived in Madras with old Nauny as my wife's chaperon, my parents having returned to Thillai. I was convinced that my failure in the law-examination was due to the change in my life; for I found, that when my beautiful, playful, little wife was by my side, the laws regulating Torts, Easements and such subjects altogether evaded my mental grasp. Further, I began to spend some time daily in teaching my wife, in spite of the loud and voluble protests of grand-dame Nauny. My wife learnt the Tamil and the English alphabets in a couple of months and I commenced teaching her both the languages simultaneously. I was determined not to rest satisfied until she was able to read the *Kural*, the *Kambaramayanam*, the plays of Shakespeare, the poems of Byron and Tennyson and such other works with me. I devised a new, comprehensive method of teaching, and grammar went on side by side with literature. But at the end of the first year of her study, I found I had been teaching her only the conjugations of the verb 'to love' in both the languages, as well as in the mute, gesture-language of the eyes; also, I got "plucked" in my own examination, as already stated. My wife's constitution was naturally very robust; but it broke down gradually and she got attacks of nervous headaches and hysteria. So

I had to place her under the very costly treatment of a European physician.

I was now nearing my twenty-fifth birthday, the age after which men are not entertained in Government service, and as there appeared no prospect of my ever taking my degree in Law, I decided to enter the service of the Government, and obtaining my father's previous sanction thereto, secured the appointment of a probationary Inspector of Police, with the kind recommendation of one of my European teachers and the fact of my being a B.A. and a 'failed B.L.' to boot. I was first posted to learn work under an able and experienced Inspector in one of the District stations and thither I proceeded to take charge of my appointment, with my sick wife, her old chaperon, a file of medical prescriptions and a whole box full of medicines, patent and special.

Chapter the Thirteenth.

WHICH COMPARES SOME FANCIES AND FACTS.

AS my shrewd uncle had remarked, I was somewhat of a 'poetical dreamer,' and my natural reserve and domesticity had left me undisturbed in my dreams hitherto. As a student, I had the most exalted notions of justice, equality of the sexes, liberty of the individual, putting one's convictions into practice and the like. My speeches in our debating societies had developed these ideas within me, and when I promised to the University Chancellor to conduct myself befittingly in life while receiving my Arts diploma at his hands, it was not a mere lip promise but a most solemn and sincere one which I intended to redeem by my conduct in life. But when I took charge of my appointment and found myself face to face with life, as it really was, during the course of my daily duties, I was simply appalled at the wide gap between my fond and cherished dreams and the hard facts before me. I found justice sold by its paid dispensers and law violated by its paid guardians. I saw selfishness and corruption rampant everywhere and the first maxim which my preceptor taught me to follow as a Police officer was, to look for a selfish motive underneath everything. I came across men and women who were daily deceiving each

other in the most sacred relationships, for lust or lucre; and I soon learnt that mammon, and not intellect or character, was the idol of all. After the fetters of my mind had been broken by Ingersoll and others, I had not come across caste tyranny and class tyranny so closely; but, now, I found them very predominant and powerful. Not infrequently, the caste, class, and pecuniary worth of a criminal affected his punishment more than I ever thought they could; and the poor low-castes, who deserved the greatest pity and consideration, suffered the most. Women were illiterate and spent their time in household drudgery and small scandal; they were generally treated like chattels by their male owners and seemed to deserve no better treatment. I noticed also that among the educated upper class, envy of pelf or position was very rife and if three men ever came together, there were at least two factions among them. But above all, and owing chiefly to the great respect and adoration paid to superior wealth and power, I found that even among those who had the benefit of a good education and culture, a want of regard for truth, a proneness to indulge in flattery, an extreme lack of moral courage and straightforwardness, an uncontrollable inquisitiveness to pry into the secrets of others, and a silly officiousness, offering help to

others especially in the shape of free advice, were some patent defects in character. The interests of truth and honor, of self-respect and dignity, were sacrificed at the smallest temptation; and to crown all, there was a glorious inconsistency between practice and precept.

These stern facts, slowly borne in upon my mind, were a great shock to my golden dreams and fairly upset my mental balance at first. But I determined to hold by my solemn promise and resolved to endeavour to remedy them as far as it lay in my power. There was a native club at the place, to which the officials, the pleaders, and some teachers resorted. I became a member of this club and throwing off my reserve and reticence, began to talk to them freely and enthusiastically about my principles and dreams of social amelioration. At first they listened to me, as though I was a *rara avis* whose note they had not heard before; and when, thus encouraged, I attempted to draw them off from their card or chess table, and substitute in their place some more intellectual and useful recreation, I was regarded as a 'bore'; and very soon, as little less than a monomaniac. I began to be shunned for my plain-speaking, and one day, the local Deputy-Collector took serious offence at my free conversation and stout disputation with him regarding

the subject of female education, in the club, where too he expected the respectful subservience shown to him in his court, as the representative of law and justice. All the other members of the club were surprised at the audacity of the probationary Inspector who treated the supreme magistrate in his division in this manner. Every one I met, began to give me the cold shoulder after this, and I thought it was best for me to resign my membership in the club and did so. Meanwhile, I had sent my wife round to visit the spouses of all the members at their houses and try to interest them in the formation of a ladies' club, for social and intellectual recreation. Only a few of the ladies returned her visit and none of them seemed to like my idea; and the only result of it was, that my wife brought to me some new and spicy scandals which had not come even within my police purview. I soon came to be spoken of as a forward and impractical youth, who did not well understand his own position, or the reverence due to his seniors in age and rank.

In my official career, I fared no better. My able preceptor understood me and my principles only too soon, and gave me a broad hint that I should mend them much, if I did not want my probation to end suddenly. Finding that, in my

earnestness to learn police work, I entered minutely into the ways and means of his subordinate officers in manipulating cases and preparing evidence, and thus not only brought many an officer to trouble but also many a case to a speedier end, he laid down the axiom that in all ordinary matters, the great secret of success was to allow the subordinate officers full freedom and not pry too inquisitively into their dealings, and forbade me to meddle with them in future. To my mind, this was nothing but conniving at their mischievous and unscrupulous conduct, and I was thinking of exposing my preceptor himself to the Superintendent, when my probation suddenly ceased in the following circumstances. There was a sitting of the sessions court and we had two murders and four dacoities to get through. The judge was a new civilian with an inveterate prejudice against the police force in general, and the local administration of it in particular. So it was decided to get the cases convicted by forcing the hands of the judge with the help of the jurymen. All the division-inspectors were instructed to use their influence with the jurors attending from their respective jurisdictions and arrange for their verdict in these cases. There were a few jurors who were residents of the District station itself and some of them were spoken

to in a friendly manner by my chief; but still, there were three merchants left, whom we had reason to suspect as being unfavorable to us and I was deputed to the delicate task of bringing them to reason by means of the "Public Nuisance Act." I not only refused to be a party to this, but also gave a homily to my preceptor himself on the heinousness of his action. I do not know what was said of me to the higher powers; within a fortnight, I received an order intimating that my probation had ceased and that I would be sent for again when my services were required.

Chapter the Fourteenth.

WHEREIN I SUCCEED IN LIFE AND PLAY TO THE GALLERY.

WHEN I had thus played and lost the game of serving the Government of my country as a noble guardian of its peace and prosperity, and was looking around me for something to which I might next set my shoulder, I was suddenly summoned to my father's death-bed. He had been ailing for some time, but I never thought he would pass away so soon; nor until I had lost him did I fully know how sincerely and deeply I had loved him, and what trouble it was to be the managing head of a family. My dear mother's altered state, her shaven head and coarse white widow's weeds, were an unbearable sight to me; and I even regretted with her, that she had not passed away before her husband. I was now the head of my family, the only male member in it with four dear female souls depending on me. In spite of my Arts diploma, I found I was not equal to the task of making out anything of the bundles of family accounts written on palmyrah leaves and I knew not a single field owning me as lord. I invited my wife's brother, an intelligent but 'uneducated' land-lord, to help me, and he soon made out an inventory of everything. Till my father's death, I cared not where the money

he was constantly sending me, came from; for aught I knew, the rupees might have been dug out of our fields and gardens. I now learnt that my property, all told, was not worth over ten thousand rupees, and that I owed debts to the extent of six thousand to two creditors. Both my mother and grand-dame Nauny were against the sale of any portion of the ancestral property, and my mother felt so strongly about this, that I was loathe to wound her feelings and thus make her feel the loss of her beloved husband all the more bitterly. So I borrowed another thousand rupees and mortgaged the whole of my property to the two creditors for the seven thousand due to them, the property being redeemable at my will on payment of the principal. I then left Thillai with my family for the chief town in my native District, to repair my broken fortune and eke a livelihood.

As I was still an atheist, or as I proudly styled myself, an agnostic, I could not consistently perform the numerous religious ceremonies connected with my father's funeral; but partly to please my sorrowing mother, and, why hide it, partly in fear of public opinion, I submitted to them all; I also performed the monthly and the annual ceremonies, for the same reasons.

On arriving at Bamboor and settling down there

with my family, I applied myself again to my law books with a persistent diligence born of sheer necessity and the approach of the wolf to my doors, and easily qualified myself to practise as a lawyer in the local courts. I had by this time learnt much of the world and was also gradually becoming more and more adaptable to its ways and less intolerant of its hypocrisy and deceit. I changed my house for a commodious bungalow, employed a smart clerk on fifteen rupees a month, kept a bullock-coach and servant, and adopted all the paraphernalia of the busiest barrister in town, without his full and heavy brief-bag. Not that mine too was not full or heavy, but it was so with free-thought pamphlets and odd volumes of my favourite poets, rather than with dusty case files. All this show lightened my purse of a thousand rupees considerably; but I knew the world and bravely waited. One litigant after another began to enter my bungalow, and many went away disappointed, when they found that I would not take up false cases, or connive with and help them in creating evidence. But my name steadily rose in estimation, and the judges and magistrates treated me with the respect and courtesy which honesty commands in this false, deceitful world. My study of Ingersoll also stood me in

good stead; for I often silenced my opponents with his withering sarcasm and rhetoric.

In a few short years, I attained the topmost rung of the ladder, redeemed my ancestral property, was duly graced with the civic honours of being elected to the Taluq Board and the District Board, and was created a life-member of the committee entrusted with the management of the rich religious endowments in the District. In these assemblies I first discovered what a shameful farce local self-government was: Not a few of my fellow-members were almost illiterate and altogether innocent of the English tongue, in which our deliberations were held. They were wealthy and so they were elected. They cared more for the travelling allowances they obtained for attending the meetings than for the subjects discussed at those meetings, unless when they happened to hold any secret brief from any contractor to get any extravagant bill passed. They nodded their heads or raised their hands at the chairman's prompting, quite unaware as to whether they were sanctioning the opening of a new drain or the beheading of their honoured chief. The official head of the Board treated the few non-official, educated members with scant courtesy and ceremony and was very impatient when they ventured to express any opinions

clashing with his. With the strong official element in the Board and the illiterate coterie of nominated members who entirely depended on his whim for re-appointment, he invariably had the majority to back him and won the day. The only consolation was that the official head had generally more commonsense in him than the rest of the Board and rarely went against the permanent interests of the District; but, certainly, it was anything but *self*-government. In the Municipal Councils it was a deal better; but here, petty factions and strifes raged virulently and the periodical election of the chairman was their fruitful source. The system showed its worst defects and evils in the committees managing the religious endowments. These charities were very rich and afforded the committees scope for extensive patronage in appointing the trustees and managers of temples. The committees consisted mainly of the uneducated aristocracy of the land, who openly sold their patronage and connived at and shared in the plunder of the temple property by their nominees. I shall record a typical case which occurred when I was on the committee: One of the members of the committee died and two rich and influential men competed for the vacant post. One of them was already the managing trustee of one of the richest temples in the District, but

he was ready to resign that appointment, if he obtained the more lucrative committee-membership. The other competitor, a very shrewd man, negotiated with his rival and eventually succeeded in inducing him to withdraw his claims by paying him a thousand rupees. Thus he became master of the situation and was duly elected. He quietly bided his time for a few months, gaining influence and power in the meanwhile. Then he started on a sacred pilgrimage to the temple managed by his former rival. While there, he was suddenly oppressed by a sense of his duties and called for the temple accounts, to satisfy himself that the divine trust-property was not defrauded. The manager was at his wits' end, and to escape a criminal prosecution for misappropriation, he promptly returned the thousand rupees which he had extorted before, with interest at twelve per cent ! In these committees, the vested interests were so strong and the odds against me so powerful, that I soon severed my connection with them rather than pollute myself by remaining a helpless witness of a shameless and systematic pillage of property, which might be so usefully spent in spreading education and otherwise ameliorating the condition of the masses. During the short time I served on these committees, the quarrels among some of the members

for precedence in service and honour when they condescended to visit the temples, and the manner they vied with one another in winning the good graces of the dancing prostitutes attached to them, greatly amused me.

This free mingling with the world, so unlike the Himalayan aloofness of my college-days, produced its inevitable result, and my moral and intellectual tension loosened unconsciously. A cold reserve and exclusiveness, nay, even an undue self-importance and haughtiness, are excellent guardians of a man's character, however brutal they might seem as social qualities. The man who, in the language of the world, 'gives and takes,' who longs to please every one and hesitates to call a spade a spade because it might hurt the spade's feelings, in short, the society-man with his oily tongue and propitiating smile, pays a heavy penalty indeed for his popularity. Self-respect and the regard of those whose opinion is worth anything, are alike lost by him, and he soon becomes incapable of doing any real good to his fellowmen or to himself. It is a dear price paid for a mere trifle.

Chapter the Fifteenth.

WHICH DESCRIBES LIFE AT HOME AND LIFE ABROAD.

IGNORING chronology, I shall here record the salient features of my life and doings within my family circle and when outside its magic boundary. After a short illness, grand-dame Nauny had also died, and my family now consisted of my mother, my sister, and my wife and children. The Bible says that a man should leave his father and his mother and cling to his wife and so I shall speak of her first.

I have already referred to her impaired health and neuralgic complaints. She got so bad with what I and the apothecary called 'hysteria' and what the rest of my family persisted in calling 'possession by a devil,' that finding no relief in English medical aid, I had to abandon her to the tender mercies of native quacks and exorcisers and even perform for her sake such rites and ceremonies as they prescribed. The fact was, that with all my universal scepticism, I was hopelessly bewildered and perplexed at the power exhibited and the feats performed by some of these *mantravadins* and could not possibly treat them as swindlers and quacks. My wife would sometimes lie like a piece of stone or wood, without any apparent sign of life, for some hours

together; inhalations and hypodermic injections would prove of no avail whatever; then the exorciser would come and mutter something within himself and throw a pinch of ashes on her corpse-like body, when, lo! she would suddenly sit up and begin to converse with him and relate wild stories of ghosts and devils. Hypnotism or mesmerism or any other-ism, it was a stern fact that some of those 'quacks' possessed some wonderful powers and I was not unwilling to take advantage of it. This went on for over three years and the money spent on it during the period was a trifle when compared with the intense mental anxiety and agony I suffered. Eventually, I had to make a pilgrimage to Rameswaram with all my family and perform some very costly ceremonies there. My wife's health improved on our return, and she has never since been so hysterical or devilish. The brutal manner in which she was flogged by one of the exorcisers during her fits was horrid and makes me shudder even now when I think of it. By the time she recovered somewhat of her former health, she had forgotten even the Tamil and the English alphabets and so I had to commence again from the very foot of the ladder. I soon found that while she was rather dull and perhaps too old to learn, I was very impatient and not quite an exemplary

teacher and so there were frequent misunderstandings and mutual accusations. To avoid all this, I engaged a teacher for her, but my mother would on no account permit her to learn under him, as he was a male, though a pretty old man, in all conscience. Then, with the greatest difficulty and at a fabulously high price, I secured the services of a female teacher; but, again, my mother refused to allow her into the house, as she was a Pariah and a Christian. I was extremely vexed at this, and for the first time in my life, I had a quarrel with my mother over it. This was unbearable, but I was firm. So I ordered that my wife should meet the female teacher for an hour daily in my office-room, which was a little apart from the house. My mother could not object to this, but she made her daughter-in-law go to the tank and have an expiatory bath before she re-entered the house after her polluting tuition. In these circumstances and owing to the very poor attainments of her tutoress herself, my wife did not make much progress in her studies and with the advent of children and other domestic cares, even that show was given up and she remains to this day a more or less illiterate piece of humanity. I cannot adequately describe how much this vexed me once and how loath I was to abandon all my dreams of enjoying the sweets of

Kamban and *Shakespeare* in her company. I entreated her, exhorted her, threatened her; and she too, poor girl, did really make more than one sincere attempt to recover lost ground; but, all to no purpose. She was dull, too old to learn and burdened with a thousand little cares and anxieties; there were no facilities for educating one in her position and there were innumerable obstacles; altogether, the odds were hopelessly against us, and so the sands of time have drunk up my sweet, sparkling cup of youthful dreams.

Personally, I hate all artificiality: a woman pleases me most in her natural beauty, and the more jewels she wears, the less she delights my eyes. Of course, my wife and my mother were of a different opinion. When they wanted any particular jewel made, my board was made a school, my bed a shrift, until they had it. I was at first very stubborn and self-willed; but when the passion of love had spent itself somewhat and I grew more and more indifferent towards its object, I yielded to their wishes in a spirit of tolerance and regard for individual predilections. For one reason and another, nearly half of my property is now in the shape of jewels and I am quite indifferent to it.

My wife first gave birth to a series of three daughters. She was extremely disappointed and

annoyed at this, and under my mother's injunctions and the advice of some astrologers and old widows, she began keeping certain fasts and penances and also the worship of the *Aswastha*[1] tree and the snake-god. Her superstitions increased in number and strength gradually and frequently clashed with my comforts and wishes. She had always been a very obedient wife, except when jewels or books were on the board, and so this considerable addition to the 'standing differences' was a matter of great alarm to me. Further, as I was a professed sceptic, I did not like that my wife should figure in the eyes of my acquaintances as an ultra-superstitious woman. But my remonstrances were not of much avail, as my mother was a tower of strength to her.

These little things, one after another, as time passed by and her beauty waned and no fresh charms appeared to keep our love whole and inviolate, caused some dissatisfaction and discord, 'a little rift within the lute which, by and by, shall make the music mute.' 'To be wroth with one we love doth work like madness in the brain.' Fresh solderings followed lamentations and regrets and for a time made us forget and forgive our mutual faults. But our first love was like a rock, and so when that was once rent asunder,

[1] A variety of the Indian fig tree, known as 'king-tree.' Ed.

complete reunion was physically impossible. I waxed more and more indifferent to her wishes and from a gallant knight-errant whose one law was his lady-love's command and who was ready to lay down his life to gratify her least desire, I became an ordinary Hindu husband, who loved his wife in a way, but, generally treated her with little consideration or regard. I will not have it understood that I ceased to love my wife; far from it; I loved her and still love her more than I love any other woman. Nay, I never loved any other woman, except my guardian-angel, and that was indeed a different kind of love. Our beloved children too have greatly strengthened the love-bond between us. But yet, it is not the same love that I felt for her once, that I fancied I would carry to my grave, intact and unimpaired. The lode-star of life was for ever gone; the guiding rudder at home was often out of gear; the conscience-compass was hopelessly out of order; no wonder the pilot steered his bark now this way and now that, almost recklessly, and never satisfied either with himself or his surroundings. During the few fitful moments of high self-communion in those regretful days, I used to lay my misdemeanours at my wife's doors and think that if only *she* had been after my own heart, I would have been a different man. It was perhaps true. But now

that I reflect on it, the fallacy of the argument, invented no doubt by the innate desire to appear as a martyr, is quite plain to me. For, while she had more reasons to be dissatisfied with me, she showed less change in her love and general behaviour and has been spotlessly true, in thought, word and deed, to my unworthy self. Her unlettered heart has been proved to be of pure gold, and my diplomed one, of tinsel. She never swerved an inch from her higher duties and so, thank god, she was able to save me at the end. I have written more than I ever intended to, more than perhaps the world would care to know or ought to know. But let it be.

My saintly mother, robed in her great sorrow, was my ideal of a Hindu wife, and I was determined to be a good and loyal son to her. Her word was my law in most matters and I often sacrificed the dictates of my conscience in obeying her. The world around me was full of hypocrisy, mutual cheatings and self-delusions, and in such a world I thought conscience could go to the wall in such petty affairs as my mother's wishes generally related to. One day she said that, before she died, she would like to see me performing my daily ablutions and prayers regularly. I was an atheist; but I wished to gratify her wish. So I purchased a book of

those prayers, having forgotten them long ago, and performed my religious duties in the most orthodox fashion, to the no small amusement of my friends and neighbours. I held strong views about the evils of giving alms to the able-bodied poor; but in deference to my mother's wishes, there was no 'nay' said to any beggar who came to our threshold and the loathsome opposite of all my heart was acted daily. There was no end to the religious rites and ceremonies performed in my house, and in not a few of them I had to take an active part with as much grace as I could put on for the occasion. It would be tedious and unprofitable to recall to mind all the occasions when we disagreed in our opinions and I submitted to be led by her. Nay, it would be ungrateful to do so, for what is there in our fleeting, butterfly existence that is too valuable or too important to be sacrificed at a mother's bidding?

I have already spoken of my little sister. When she was five years of age, my parents married her to the son of a wealthy land-lord. Four years later, the boy died of fever and my darling Komalam became a widow, before she knew what it was to love or to be loved. She was a bright, intelligent girl, very handsome, and of a cheerful disposition, full of fun and frolic. Her fate caused

my poor mother the greatest anxiety and grief. I was for getting her remarried; but, of course, my mother would sooner have murdered her with her own hands, and so the poor, innocent girl endured her fate. Many years after, when my mother had passed away, I again tried to get my sister remarried. No orthodox youth would marry her and no English-educated young man would marry her and incur social ostracism. A wreck in life, one who had tried his hands at almost everything and failed in all owing to lightness of character and innate stupidity, offered to marry her if I would give her a dowry of ten thousand rupees. My only motive was to make her happy in life, and so I consulted her wish; but, with unexpected good sense, she refused to wed such a man and also pointed out that if I got her remarried, no one would wed my numerous daughters who were fast growing to marriageable age. I then endeavoured to form a coterie of social reformers, imbued with the same high motives and bound together by common interests and aims, who could face and successfully withstand any social ostracism and be the noble pioneers of a less custom-bound and more enlightened posterity. But, alas! of the one hundred and odd likely persons whom I carefully selected and addressed on the subject privately

by letter, at an enormous waste of my time, stationery and energy, only ten gentlemen deigned to reply to me, and they were unanimously of opinion that my idea, however advisable and necessary it might be, was, at the then state of our society, altogether impracticable. So much for my toil and trouble.

I had daughters and subsequently also sons, both in plenty. In my caste, boys were purchased in marriage and girls had to be heavily endowed, and the higher the social status of the father, the more he was expected to pay the bridegroom for his daughter. In this at least I meant to have my own way and sent my girls to school and also got them tutored at home, thinking that any educated youth would only be too glad to marry them on account of their rare education and beauty. From the seventh birth-day of my eldest daughter, my mother and my wife commenced worrying me about her marriage. My mother said, as usual, that she wished to see her Kamala married before she died; but I made light of it and replied that I could not afford to see her die so soon and so would keep her alive as long as possible by keeping Kamala unmarried. I was not able to put off the marriage in this manner for more than a couple of years longer, and in her ninth year I was forced to seek a son-

in-law. I went to Madras for this purpose, visited all the colleges, and selected three youths of my caste and sub-sect. One of them had to be given up as *Sagothri*.[1] Of the other two, one astonished me by bluntly asking me whether I would give my daughter a dowry of a thousand rupees. I bid him farewell and stuck to the other who hinted only that he would expect me to help him with money during his B.L. course. Then the horoscopes had to agree, though, for my part, I consider astrology only as the high water-mark of human impudence and self-importance; and as one astrologer expressed some doubts on this point, I deliberately destroyed my Kamala's horoscope and pleaded ever after that I had failed to get a horoscope framed at the time of her birth and had not noted the necessary particulars for framing one subsequently. The boy's father was written to and agreed to the marriage, and before I left Madras, Kamala's *fiance* somehow persuaded me to purchase for him a bicycle for three hundred rupees. Under my mother's superintendence, the

[1] A *gothram* denotes a common ancestry, from some great ancient Rishi; so, marriage among persons of the same *gothram* amounts to incest and is prohibited. *Gothrams* descend in the male line only and the 'twice-born' alone observe it. Ed.

marriage cost me two thousand rupees, besides Kamala's jewels, and presents to the bridegroom.

My religious scepticism was purely speculative; so also were most of my staunch opinions on sociology and ethics: they had not the remotest bearing on my daily conduct. Practical experience soon convinced me that public opinion was too strong on some points to be successfully resisted or ignored by any one individual, while it altogether neglected others which were of far greater importance and more relevantly within its province, in my judgment. All that was expected was only an outward observance of certain practices which were the now meaningless relics of a remote civilisation. As long as I wore the holy thread and did not interdine openly or intermarry with a non-Brahmin, I was regarded as a Brahmin and allowed all the privileges of that exalted caste. A few minor observances won me the esteem of being an orthodox gentleman and invariably, mammon was effective in hiding many a glaring fault. I could be an adulterer, a rake, a drunkard, a thief of sacred trust-property, a cheat, a liar and a perjurer, with perfect impunity; the public gave me the longest cable and freedom of action in such affairs; but if I chose to crop my hair close, or to grow a mustache, or wear a hat, or remove my holy

thread, or refused to shave off the beautiful hair of my young, widowed sister, or ventured to take my wife out for a drive in an open dogcart, or made her wear shoes or use an umbrella when she went out in the sun, the sage public disowned me altogether and made it too hot for me to remain in their midst. I could beat and starve my wife and keep twenty mistresses in my house under her very nose ; but she could not talk with any of my male friends or sit in my own presence when any third person was present. The seven wonders of the world were as nothing when compared with this public opinion and the seven sages of Greece, the veriest simpletons when compared with its wisdom. I admit, to my shame, that I fully and scrupulously obeyed all the arbitrary dictates of this social despot and was also a son after my mother's own heart within my family circle.

But in public, while I was in my long-coat, turban and patent-leather shoes, I was a very different Govindan. Browning says that every man has two soul-sides, one to face the world with, and the other to show a woman when he loves her. Perhaps that applies to non-Indians only, for, here in India, at least three such soul-sides are indispensable. The above description of my family would have shewn that there was

not a single topic of intellectual interest which I could have possibly discussed with those dearest and nearest to my heart. They were illiterate and their minds uncultured and so they were unable to show any intelligent interest in any subject worth speaking about. Once I remember, I forgetfully plunged into the intricacies of political economy while dilating on the evils of jewelmania, and when after a lucid and unanswerable argumentation I stopped a little to take breath and gauge the opinion of my fair audience, my wife naively asked me how gold and silver jewels could be worse than gold and silver coins which were also of the same metals. Ever after, I discussed within my family circle only births, marriages and deaths, cuisine and small scandal, and reserved the rest for club-land and public platforms. In these latter, I was bold and eloquent and quite uncompromising. I advocated the most sweeping social reforms, once demanding the abolition of the caste-system by a special Act. I was a puny Brahmin who preferred a light to a heavy walking stick; but that did not prevent me from thundering against the ignominy of the Arms Act in India. All religious institutions were impartially condemned and the existing evils in the world attributed to them. The subjection of women was dolorously deplored and

their upraising and installation on an equal pedestal with man with equal rights, very touchingly prayed for. Marriages, before the contracting parties were of proper age and able to understand the responsibility of the rite, were to be abolished, and I opined that it would be better if the marriage contract was made a purely civil one, revocable at the request of either party. In short, personal freedom was advocated as much as possible and all delays in giving effect to measures conducive to it, severely deprecated. I had a heavy bundle of essays and papers in manuscript relating to this aggressive, evangelistic period of my public activity, and I solemnly cremated it two years ago, after a befitting anointment with kerosene oil.[1]

---

[1] Some MSS. seem to have escaped this "cremation" and have been sent to me along with this *Autobiography*. I have them with me and may perhaps publish them later on, guided by how the public receives this. Ed.

Chapter the Sixteenth.

WHICH RECORDS MY POLITICAL TENETS.

INDIA, with all thy faults I love thee still. That was the refrain of my imaginary apostrophe to my country. I was nothing if not a patriot, and if my death would in any way have secured greater freedom to my countrymen, I would gladly have resigned my life. In my heart, I hated all Mahomedans as the barbarians who first wrested the land from its lawful owners and by their rude and fanatical oppression, for ever crushed the noble, native virtues of the Aryans and thus paved the way for alien supremacy and dominion for almost endless ages. My heart swelled with indignation and shame when I compared the present state of my country with what it was in the golden days of Rama and Harischandra. To my mind, even the worst anarchy under the native sons of the soil was far better than the best alien rule. 'Better to reign in hell than serve in heaven,' said Milton's noble hero, Satan. So it may be presumed that I was an eager supporter of all that tended to give the country greater freedom and extremely regretted the suicidal conduct of my countrymen whenever they sacrificed their own permanent interests to personal envy, ambition or greed, by their

abuse of such privileges tardily granted by a foreign Government.

When the great Indian National Congress was first organised, I was transported with joy at the prospect of the boundless benefits which might reasonably be expected to accrue to the country from such powerful and representative agitation. I was one of the delegates from my District and my noble speech was magnificently conceived, though somewhat spoiled in after-print by the short-hand writers who reported it.

I know my friend Ramiah will smile at this; but he knows I care not for his notoriously unpatriotic opinions on political subjects. In those days he used to say that I was a typical delegate for the Congress, because I was a briefless, discontented pleader, with more time at my disposal than was good for me. He boasted of his liberal, cosmopolitan views which looked only to the progress of humanity and cared not to note who guided it towards the goal. He always harped on "that far-off divine event" of Tennyson. In a carping spirit, he quarrelled even with the name of our new movement. He said that the gathering of a few hundreds of men from among a population of over three-hundred millions was not entitled to the epithet 'great.' Then that it was not a purely Indian Congress because there

were numerous Europeans in it and its prime movers were Europeans. He criticised most the epithet 'National.' In his opinion, India was a vast continent and not at all a single country. There were hundreds of religions, languages and dialects, and thousands of races, tribes, castes, sects, and communities in it. There were not perhaps a score of delegates whose mother-tongue was the same; and not ten who could eat, drink or worship together or intermarry their daughters and sons. The Indian population was a conglomeration of several nations and no better proofs were required that the Congress was not 'National' than the elaborate arrangements made to house the delegates separately and apart from one another and the fact that the common language of this *Indian* National Congress was *English*. The name was justifiable only if it was meant to denote a Congress of some members of the several Indian nations; and these members were in no sense of the word representative of the communities they belonged to, because the vast millions of men and women who formed the huge volumes of those communities knew naught of these surging sprays on their surfaces. These masses were mostly illiterate and led a precarious hand-to-mouth existence. They never dreamt of any political privileges, and if any

of them were personally questioned by a Viceroy as to their grievances, they would probably pray for a deepening of the local tank at State cost, or for perpetual exemption for their village from its ever being converted into a 'Union' under the Local Boards Act, rather than for the repeal of the Arms Act or the appointment of native members on the executive council of the State. And among these self-constituted representative leaders who met in Congress, my friend could recognise no unity of purpose. He thought that some were there in search of power and influence, some others in search of titles from the very State whose policy they met to condemn and almost all of them for lack of other business to occupy their time; but very, very few indeed from a really noble and patriotic motive. Once he said that if he were the Secretary of State for India, he could allow the Congress-wallahs, tentatively for a fortnight, all that they asked for and more, and withdraw all the Europeans from the country, leaving it to be ruled by its representative native leaders. He was sure that so much anarchy and civil squabble would have resulted within the first week and the late fellow-delegates become such deadly enemies in the strife for the new loaves, that there would soon be another and probably a more representative Con-

gress of the Indian people to present an humble petition to the British nation, praying to be ridden over again. The effects of several centuries of practical slavery could not be wiped away in a generation and it was mad to ask for political privileges and freedom when we had enough social and religious reform-work at home for at least two centuries, work which no foreign legislation could possibly do for us. When we became the equals of Englishmen mentally, morally and physically, they could not but admit us to an equal share in governing the country, and if they were not then politic enough to do so, it would not be on speechifying platforms that we would represent our claims. Weltering in unfathomable superstition, divided into a thousand conflicting and tyrannising castes, shamelessly selfish, with our women steeped in idiotic ignorance and pitiable servitude, with more than 90 per cent. of the population more or less illiterate and in constant dread of the wolf at their doors, grossly ignorant and incapable of all arts of war by land or sea, ever praying to the heavens for sustaining showers and childishly innocent alike of the mineral and the industrial resources of the country and of the best methods of taking advantage of those resources, with not a single interest or other bond of sympathy common to the whole country, such

moral cowards and physical weaklings as we, had no right to talk of a nationality, much less to claim equal privileges with the members of the foremost nation in the world.

There was indeed much force and truth in my friend's arguments ; but, I loved my country and love is blind. It is also certain that such movements as the Congress have their purpose and use in the social evolution, and though they may fail to accomplish all that is expected of them, they have still their rightful place and do really much good in a way. Since those early days, my own political views have considerably changed and it is with intense regret and alarm that I note the widening of the gap between the rulers and the ruled at present. The State appears to have lost its confidence in the loyalty of its subjects and is slowly but firmly changing its liberal policy. The people too have lost their confidence in the State to some extent and there is wide, general discontent. In the earlier days, the Vakils were the chief political agitators and malcontents ; and the superior native servants of the State, who indeed formed and still form the only other considerable body of educated men, were enthusiastic in their praise and defence of the policy of the Government. But now the State-servants, observing the change for the worse in the State-

policy, are also discontented to a very large extent, and if they do not openly criticise, it is because they are tongue-tied by the rules regulating their conduct as public servants.

The causes of this very undesirable state of things are worth enquiring into. Some say that the British nation has reached the zenith of its national greatness and that its change of policy in this country is only a symptom of the commencement of its down-hill course, inevitable in all human affairs, as witnessed by all extant history. Whether true or false, this is certainly not the immediate cause of the disease I am diagnosing and I shall therefore not dilate upon it.

The English came here as traders, not as colonisers. They were hard pressed by other like traders and in sheer self-preservation they fell down—to cover as much ground as possible —and wildly kicked with their legs and buffeted with their hands on all sides. When they again got up and looked round, they found that their enemies had vanished and they were masters of the field. England is a small country, smaller than the palm of the giant India's out-stretched hand and English women are very prolific. Sheer necessity has driven the Englishman abroad from his island-home and he is only too glad to get a footing anywhere. But once he plants his foot

firm, he wants all comforts and luxuries and he has infinite confidence in his own powers and none in fate. One other little whim of his is he can never be a second fiddle in any company. So with his wonderful resources and tactics, he soon became the sole monarch of India from hoary Himalay to Cape Comorin, from Afghanistan to Burmah. But he knew very little of what his task meant. He had neither red-Indians nor black Negroes to deal with here. The inhabitants were the relics of an ancient civilisation not too remote to have lost all its force and power. They were divided by religion, caste, customs and language into innumerable classes with conflicting interests. It was a Babylonian confusion to him and so he decided to stand aloof and treat them all with even justice. He would only collect his revenue and see that no crime was committed and leave all the rest to be settled among themselves. But to carry on the administration, even on such limited terms, of a vast continent like India, he wanted help and being too lazy and proud to learn the native's languages, he taught the native his language, so as to be able to command his assistance. This native was an altogether queer sort of being: alone in all human history, he had survived nearly twenty centuries of foreign invasions and rule

and what was still more wonderful and unique, he had tenaciously preserved a good deal of his ancient civilisation, though much of it hung like a clog round his neck and handicapped him woefully. Perhaps, it was through this clog that he had preserved his individuality or he might have been unidentifiably absorbed by the invaders of his country. Anyhow, during all these centuries of training, he learnt a very practical adaptiveness which enabled him to preserve himself in any sort of environment. Such adaptiveness of course presupposed the loss of certain manly virtues which are indispensable for supreme success in life; but our native had long forgotten all tastes of supremacy and was perfectly content to play a second or even a third part in life. His maximum ambition was to exist and all that came in his way over and above it, he joyfully accepted and thanked his stars therefor. The Englishman never goes to a place without the Bible. It precedes or closely follows his sword. The Christian missionary in India also began educating the sons of the soil in the hope of impounding them all into the Christian coop some ripe, later day. So between the missionary and the statesman, the Indian was given the very same education which his would-be preceptor and ruler had in his island-home. Certain moral factors, giving a

tone and a polish to that education, were alone wanting in the Indian's case and so the result too was to that extent inferior. The first to take advantage of this new culture was the Brahman. He was the highest type of Indian mankind and would not admit that the Englishman was his intellectual superior. Other less intelligent classes too soon followed in his wake as hithertofore and the country is now flooded with English-educated Indians. The Government do not want all of them to help them and they have not yet fulfilled the missionary's expectations. From a purely political point of view, it would be best if they all become Christians, for nothing else could better accelerate their national consolidation. These educated young men, mostly disappointed in their purpose of securing State employment, have read all sorts of books on sociology and constitutional history and learnt the value of political agitations. The masses being ignorant and conservative, they cannot effect much social or religious reform without great self-sacrifice, but political agitation demands no self-sacrifice and is pleasant and may prove profitable. So they raise their voices and clamour for political privileges and the Government take alarm, as all foreign Governments are only too prone to do in similar circumstances. They

think that they have unwittingly raised an army of malcontents, dangerous to their own safety. They simply meant to train some men to help them in the more mechanical part of their administrative labours; perhaps they also wished to set at rest their own national conscience which had its own ideas about their duties towards a conquered nation; they might also have intended to show the supercilious Brahman, that if *he* had an ancient civilisation and a rich literature, *they* too were not quite the savages he might be inclined to take them for and that their own literature was far richer than his boasted one in several important departments; and lastly, the eyes of the other European nations were on them and it was a point of national honor and policy to treat India fairly and in a manner worthy of the British flag. But, certainly, they did not expect this result.

The change in the State-policy is due mainly to fear and suspicion. A century of rule has not brought the Englishman much closer to his subject Indian. The Englishman treats the Indian with undisguised contempt. He is very intolerant of Indian habits and customs and expects an unreasonable conformity to his own ways and manner on the Indian's part. With some reason, he hates the Indian as a sneak and a moral coward; but he forgets that the Indian owes his

individual existence to-day solely to those adaptive qualities. The Indian on his part has not much regard for his English ruler. The Englishman made the initial mistake and lost the regard of all high-caste Hindus when, on first stepping on Indian soil, he selected his personal servants from the lowest castes of the country. This first contact with the lowest type, then and ever since, has hopelessly prejudiced his view and he is incapable of appreciating the good qualities in the higher-class Indians and of sympathising with them. To the Hindu who does not eat except with men of his own caste, the Englishman has become a Pariah. His ways and habits too, he does not much admire; nay, some of them he abhors sincerely. But all these obstacles will vanish and the adaptive Indian will become a very pleasant companion and eventually by constant contact and example a very different type of man morally, if only the Englishman will treat him with kindness and sympathy and sincerely endeavour to understand him and appreciate him. It is often said that the Indian should make the first move. But this is impossible because, as of right, the first move is the superior's. When a subject goes to a Raja, it is the Raja's right to recognise him and speak to him first; it would be unpardonable presumption on the

subject's part to make a familiar approach. That is Indian etiquette and cannot be overruled when Indians are concerned. That the Englishman has not made such approach and understood the Indian rightly yet, is patent from the fear and suspicion which he has now evinced. There is absolutely no room for fear and with kind treatment the Indian will remain a British subject for centuries to come. For the matter of that, he will remain so probably under any treatment; but he will shew pleasure and pride in being so, if treated kindly.

There is also another side to this question: if the Englishman treats the Indian kindly and with sympathy and wins his confidence, regard and friendship, he could effect in a generation more social and religious reform among the Indians, than they themselves could hope to do in a century. Love and sympathy are stronger than everything else in this world and no nation has ever yet proved the efficacy of a retrograde policy.

Chapter the Seventeenth.

WHICH RELATES HOW THE SEEDS OF DISCONTENT WERE SOWN.

SO, as time passed by, I became more and more one of the world and not merely one in it and lived my life, in ease and comfort, eager for its little joys and triumphs, often mistaking the rustic cackle of my pool for the world's great clamour, and indifferent to the higher purposes and destinies of earthly existence. One of my Oracles had said: "We do not know, we cannot say, whether death is a wall or a door, the beginning or end of a life." That was my belief too, and if I inclined to anything more positive, I thought that death was more likely a wall and the end of a life than anything else. It is true that my 'principles' and the theory of the greatest happiness of the greatest number and the law of the survival of the fittest did not equip me with a consistent and rational ethical code for daily life; but my principles and practice had long ago shook hands and parted company and I was now a creature of impulses and some long habits, who could not always account reasonably for his conduct. If I was a truer husband, a kinder father, a steadier friend, or a better citizen, on the whole, than some of my fellowmen, it was not because I was a saint on principle and con-

viction, but merely owing perhaps to a softer heart and a more feeling nature. I was indeed a Satan or a Beelzebub in Pandemonium when compared with the great ideal of my youthful dreams; perhaps it was even worse with me, for I did not fully realise the depth of my degradation or feel restless and dissatisfied with my fallen state.

I was always fond of books and when Reynolds was discarded, Scott, Thackeray, Dickens and George Eliot took his place. Carlyle's *Sartor Resartus* and Edwin Arnold's *Light of Asia* were my greatest and earliest favourites. Carlyle pulled down all the masks and showy encumbrances of rank and power and made me realise how one touch of nature made the whole world kin. The emperor on the dazzling throne, surrounded by all the pride, pomp and circumstance of glorious royalty, was no better by virtue of his mere position, than the low-caste scavenger who swept the streets. The rank was but the outward stamp, the man was the gold that determined the true worth of the coin. The other book assumed this great fact and then shewed the way to real happiness in this world, the divine path of self-sacrifice. Love and willing sacrifice alone secured happiness, not wealth, nor rank, nor power, nor anything else; these were indeed

obstacles and yielded happiness only when they were sacrificed for the sake of others. This great truth was impressed upon my mind deeper and deeper with each fresh perusal of the noble poem and I grew less and less content with the life I was leading. This altruistic impulse often made me moody and miserable and I sometimes imagined it would make me mad. My materialism was very much shaken and certainly did not shine brighter for the shaking. Grave doubts as to its infallibility began to haunt my mind; and once the spell was broken, its power over me waned very rapidly.

At this juncture, I came across that "epoch-making" book *Robert Elsmere*, a copy of which I purchased at a book-stall, attracted by its melodious title. The first few pages were rather dull, but I was soon absorbed in its contents and can never forget the feverish heat with which I ran through it in one night. I read it again and again and pondered over its noble ideas. I became utterly dissatisfied with the life I was living and keenly remorseful for the precious years I had wasted in barren scepticism and doubt. My hero too was a sceptic in the eyes of popular religion but his was a heart full of noble ideas and sympathy for humanity and his was a mind of infinite steadiness, strength and fervour;

above all, he had immense faith in the power of knowledge and good works. My view of life was entirely different: I was sceptical not merely of all religious tenets and beliefs, but even of the very foundations of ethics and morality. My doubt was radical and all-devouring. While the noble example portrayed in the book fascinated my attention and in a way inclined my heart towards such an ideal of life, the greatest benefit I directly derived from it was this: it made it almost impossible for me to lead any longer a life of hypocrisy, a life in which the daily actions and the most sincere beliefs and convictions were as far apart as possible. Such a life became altogether unbearable and handing over my cases to a fellow-pleader and temporarily closing my office and sending away my family to my village, I started on a tour, all alone, to think out the problem for myself at leisure.

Chapter the Eighteenth.

WHICH NARRATES THE JOURNEY IN SEARCH OF PEACE.

MY scepticism, though generally innocent and passive, was sometimes aggressive. When I visited any famous shrine in the company of friends or out of curiosity during festivals, while all around me were absorbed in deep devotion and in adoring the formless one symbolised in the sacred image, the amazing stupidity of it all would sometimes flash on my mind suddenly and I would be seized with an irresistible impulse to enter the shrine and shatter the hideous-looking idol to pieces and thus prove the imbecility of their worship. On such mad occasions, I used to leave the temple hastily and go away as far from it as I considered necessary. When my materialism was found no longer self-sufficient and when my heart grew dissatisfied with Spencer's intellectually proved 'unknowable,' I began to regret I was not richer in faith and poorer in iconoclastic reason. The words of the great sage Thayumanavar came again and again to my mind: "The good are the unlearned alone; yes, they alone are good. What shall I say of my deeds and my reason, who am learnèd and yet unwise? If one ably advocate wise meditation,

I reply that action is more important; if another advocate action, I argue that wise meditation is better. To a scholar in Sanskrit, I display my knowledge in Tamil; and before a Tamil scholar, I speak some Sanskrit words. Alas! Will this learning that enables me only to browbeat and perplex others, ever give me salvation? There is no benefit in clever speech; therefore grant me the boon of silence, O Thou Absolute and Supreme Being! Thou Infinite Glory! Thou Ocean of Bliss."

Before starting on my curious journey, I had written of my perplexity and discontent to some gentlemen who, I thought, could give me useful advice. Their replies reached me at the first big town I halted in. One advised me to read the Christian Gospels and Thomas â Kempis' famous book; two others opined that a study of the *Bhagavat Gita* alone could set my heart at rest; while the fourth, my uncle, advised me to spend more time in sleep and bodily exercise, to place myself under expert medical treatment if necessary, and to read Ingersoll's pamphlets again carefully. All my advisers were unanimous in this, that each recommended his own religion. So I concluded that religion was my remedy and I found only then how little I knew of any of the great religions of the world. I then proceeded

direct to Madras and engaging a small, but retired and comfortable lodging, procured the best books on the four great religions of the world and commenced their earnest study. I firmly believe that a real *Bhakta*[1] like a poet, is born, not made. All the books I studied did not make me more devout or credulous. But at the end of my study, my mind was almost peaceful. The same ethics was preached in all the scriptures and all of them alike recognised the great mystery behind the veil. But in clearing this mystery they differed, in that their *Avatars* or god-men were not all alike. Mahomedanism did not appeal much to me, though it was the latest religion and should have profited by all the rest that went before it. Buddhism seemed to me to be the most noble and the most humane. Christianity, especially the sermon on the mount, came next, in its power of appealing to human sympathies; but it was badly handicapped by a narrow interpretation and an indiscriminating claim to wholesale revelation. Further, like Buddhism, its ethics was not literally practicable to any individual or nation desiring material prosperity and worldly success. While Christ taught his disciples to love their enemies and to show their left cheek if they were beaten

[1] A pious and devout person. Ed.

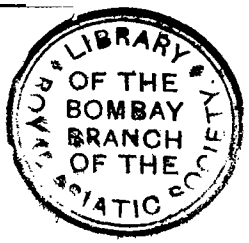
on the right one, the national anthem of the most Christian nation in the world prayed to the very God "to arise and scatter their enemies and make them fall" and all the Christian nationalities vied with each other in expanding their armies and perfecting the instruments of destruction and death. Perhaps, national religion should confine itself to guiding and supervising the conduct of men in ordinary affairs not within the province of law or public opinion, or in addition to and co-operating with these; while the higher purposes of pure religion should be left entirely to individual inclinations and longings. Coming to the Hindu religion, the more I read of it and observed it in practice around me, the more I was astonished at its infinite variety and comprehensiveness. It seemed to provide for every stage of humanity, from the savage to the saint. It was, as it were, a religion on a sliding scale which you could adjust to anything. It ascended from the grossest fetichism to the most sublime and subtle metaphysics. It was not indeed one religion, preached or expounded at any one time, by any one person, god or man; it consisted of innumerable relics of a great and ancient civilization, extending over vast centuries of progress and decay. My quest was not to unravel the great mystery or draw the veil off the unknowable.

I only wanted some principle to guide me in daily life, a rudder to my bark which would not appear monstrous to my reason. And this I found in that most amazing and perplexing book, the *Bhagavat Gita.* George Eliot has said: "A philosopher is the last sort of animal I should like to be; I find it enough to live, without inventing lies to account for life;" and I was of the same opinion. Do thy duty and do it with utter indifference to the fruits of action, preached the *Gita* in one place and I felt that would ensure peace of mind. Theosophical literature also formed a portion of my studies and mostly through its means, I was convinced, as far as conviction was possible in such a subject, of the truth of the doctrines of Reincarnation and Karma. So far I had become richer in faith or duller in reason and the result was not restlessness but peacefulness of mind. I returned to my work, and in my belief, a better and a wiser man than when I left it.[1]

As was only natural, the daily acting out of the simple rule of life was much more difficult than its enunciation. Doubts and fears obstructed

[1] As my friend has omitted all mention of the details of his further religious studies and practices, I shall here merely note that he latterly became a great practical Vedantin and Yogi; and by some at least, his early death was attributed to his yoga practices. Ed.

at every step, while long established habits and vehement desires pulled in the opposite direction. But with the overcoming of each obstacle and the over-ruling of each desire, the mind grew more strong and more self-confident and the promptings of the Higher Conscience were always clear and powerful. The simple and doubtless lives of such illiterate but good persons like my wife, furnished me with valuable object-lessons. We do not progress only as long as we think we are perfect; once the defects are recognised and an earnest desire to mend them arises in the heart, we are helped on in the least expected manner and the way is pleasant and easy.



Chapter the Nineteenth.

WHICH SPEAKS OF MY UNCLE.

THERE remains little more to record of my uneventful life.

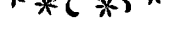
Since my uncle has figured in these pages so largely, I shall narrate here his sad fate. After his apprentice course, he entered the service of the Government in the engineering department. That department, with its great temptations, was one of the most corrupt branches of the state-service. With characteristic want of principles and expensive and vicious habits, my uncle soon became one of the most corrupt officers even in that service and lived almost like a prince on a salary which would not have been enough to feed a couple of horses. Far away from his own District and little known where he was, he set at naught all public opinion and lived in the most un-Brahminical manner. He smoked, drank, and dined openly with non-Brahmins and such Eurasians as chose to associate with him, became more familiar with the language of Billingsgate than with the Vedas, always dressed in European costume, including even the hat sometimes, was loudly proud of his atheism and vituperative towards his countrymen, referring to them as 'd —d dirty niggers,' and was never more pleased

than when he was once mistaken by a fellow-passenger for a Eurasian, in a railway carriage. His wife was a handsome little thing, of whom, with all his loose morals, he was rather fond; and he compelled her to dress in petticoat, jacket and *sari*, and go about with him and freely move in male company. It was amazing how bold and audacious the shy and retiring girl became in a short time under his training. They never visited any of our relatives and none of them ever cared to go to them. The catastrophe was not long in coming. With all his new-fangled ideas, my uncle was an Indian at heart and he was really as jealous of his wife as he was himself low in morals. He had a handsome Naidu[1] youth who acted as his valet and private secretary and this fellow was a veritable Cassio in his own way. It appears that one day my uncle's wife playfully related to him a dream she dreamt of her moving too familiarly with this Naidu servant. She was quite innocent, the poor girl; but, my uncle's jealousy was at once aroused and his quick imagination misinterpreted everything for him. He soon decided how to act; he was Cæsar and his wife should be above suspicion and as she had presumably betrayed him, he would get

[1] A branch of the Sudra caste. Ed.

the penalty from her. He proposed to her a visit to Madras to purchase some diamond jewels for her. She was only too glad and so they went and he purchased for her some valuable jewels. On their return journey, they halted at a strange out-of-the-way village where there was a famous temple. Cholera was then prevalent there. Poor Rengam was suddenly attacked with cholera; a telegram was despatched to her father; in a couple of hours more another telegram was sent that she was dead. It was a nine days' wonder in the village how a strange gentleman came with his wife on a visit to the shrine, how his beautiful wife died there suddenly of cholera and how he went away in a few hours, an inconsolable husband, after cremating her body. Arsenic is indeed a powerful poison.

My uncle did not long survive this foul murder. His wicked habits were very costly and to find funds for them, he grew more and more extortionate. Complaints went up and an officer of high rank was deputed to enquire into them. With dismissal, disgrace and penury staring at him, my uncle suddenly quitted the world by shooting himself with a revolver. May his wretched and misguided soul find more peace elsewhere!



LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY

PARAMAHAMSA RAMAKRISHNA.

BY

PRATAP CHANDRA MAZUMDAR.

ROYAL LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC

SECOND EDITION.

1910

Price Two Annas.

Published by Swami Satyakama.
from Udvodhan Office, 12,
13 Gopal Chandra Neogi's
Lane, Baghbazar,
Calcutta.

57722

Printed by S. C. Ghosh, at The
Lakshmi Printing Works,
64-1 and 64-2, Sukea's
Street, Calcutta.

PARAMAHAMSA RÂMAKRISHNA.

(Extract from the Theistic Quarterly Review, October, 1897.)

MY mind is still floating in the luminous atmosphere which that wonderful man diffuses around him whenever and wherever he goes. My mind is not yet disenchanted of the mysterious and indefinable pathos which he pours into it whenever he meets me. What is there in common between him and me? I, a Europeanized, civilized, self-centered, semi-sceptical, so-called educated reasoner, and he, a poor, illiterate, unpolished, half-idolatrous, friendless Hindu devotee? Why should I sit long hours to attend to him, I who have listened to Disraeli and Fawcett, Stanley and Max Muller, and a whole host of European scholars and

divines ? I who am an ardent disciple and follower of Christ, a friend and admirer of liberal-minded Christian missionaries and preachers, a devoted adherent and worker of the rationalistic Brahma-Samaj—why should I be spell-bound to hear him ? And it is not I only, but dozens like me who do the same. He has been interviewed and examined by many, crowds pour in to visit and talk with him. Some of our clever intellectual fools have found nothing in him, some of the contemptuous Christian missionaries would call him an impostor, or a self-deluded enthusiast. I have weighed their objections well, and what I write now I write deliberately.

The Hindu saint is a man under forty. He is a Brahman by caste, he is well-formed in body naturally, but the dreadful austeri-

ties through which his character has developed appear to have disordered his system. Yet, in the midst of this emaciation, his face retains a fullness, a child-like tenderness, a profound visible humbleness, an unspeakable sweetness of expression and a smile that I have seen on no other face that I can remember. A Hindu saint is always particular about his externals. He wears the *gerua* cloth, eats according to strict forms, refuses to have intercourse with men, and is a rigid observer of caste. He is always proud and professes secret wisdom. He is always *guruji*, a universal counsellor and a dispenser of charms. This man is singularly devoid of such claims. His dress and diet do not differ from those of other men except in the general negligence he shows towards both, and as to caste,

he openly breaks it every day. He most vehemently repudiates the title of *guru*, or teacher, he shows impatient displeasure at any exceptional honour which people try to pay to him, and emphatically disclaims the knowledge of secrets and mysteries. He protests against being lionized, and openly shows his strong dislike to be visited and praised by the curious. The society of the worldly-minded and carnally-inclined he carefully shuns. He has nothing extraordinary about him. His religion is his only recommendation. And what is his religion? It is orthodox Hinduism, but, Hinduism of a strange type. Râmakrishna Paramahamsa (for that is the name of this saint) is the worshipper of no particular Hindu god. He is not a Shaiva, he is not a Shâkta, he is not a Vaishnava, he is not a Vedantist. Yet

he is *all these*. He worships Shiva, he worships Kâli, he worships Râma, he worships Krishna, and is a confirmed advocate of Vedanta doctrines. He accepts all the doctrines, all the embodiments, usages, and devotional practices of every religious cult. Each in turn is infallible to him. He is an idolater, yet is a faithful and most devoted meditator of the perfections of the one formless, infinite Deity whom he terms "*Akhanda Sachchidananda*" (Indivisible Existence-Knowledge-Bliss). His religion, unlike the religion of ordinary Hindu *sadhus*, does not mean too much dogma, or controversial proficiency, or the outward worship with flowers and sandal-wood, incense and offering. His religion means ecstasy, his worship means transcendental insight, his whole nature burns day and night with the

permanent fire and fever of a strange faith and feeling. His conversation is a ceaseless breaking forth of this inward fire and lasts long hours. While his interlocutors are weary, he, though outwardly feeble, is as fresh as ever. He merges into rapturous ecstasy and outward unconsciousness often during the day, oftenest in conversation when he speaks of his favorite spiritual experiences, or hears any striking response to them. But how is it possible that he has such a fervent regard for all the Hindu deities together ? What is the secret of his singular eclecticism ? To him each of these deities is a force, an incarnated principle tending to reveal the supreme relation of the soul to that eternal and formless Being Who is unchangeable in His blessedness and the Light of Wisdom.

Take for instance Shiva. The saint views

and realizes Shiva as the incarnation of contemplativeness and Yoga. Forgetful of all worldly care and concern, merged and absorbed in *Samadhi*, in the meditation of the ineffable perfections of the supreme *Brahman*, insensible to pain and privation, toil and loneliness, ever joyful in the blessedness of Divine communion, calm, silent, serene, immovable like the Himalayas where his abode is, Mahadeva is the ideal of all contemplative and self-absorbed men. The venomous serpents of evil and worldliness coil around his beatified form but cannot hurt him. The presence of death surrounds him in various forms of dread and danger, but cannot daunt him. Shiva takes upon himself the burdens and cares of all the world, and swallows the deadliest poison to confer immortality upon others. Shiva re-

nounces all wealth and enjoyment for the benefit of others, makes his faithful wife the companion of his austerities and solitude, and takes the ashes and the tiger-skin as his only ornaments. Shiva is the god of the Yogis. And this good man, while expatiating on the attributes of Shiva would be immersed in the sublimity of his ideal, and become entranced, and remain unconscious for a long time.

Then, perhaps, he would talk of Krishna whom he realizes as the incarnation of love. "Behold," he says, "the countenance of Krishna as represented popularly. Does it resemble a man's face, or a woman's? Is there a shadow of sensuality in it; is there a hair of masculine coarseness? It is a tender female face that Krishna has; in it is the fullness of boyish delicacy and girlish grace. By his affectionateness, many-sided

and multiform, he won the hearts of men and women to the religion of *Bhakti* (Devotion)." That Divine love can take the form of every sanctified human relation is the great mission of Krishna to prove. As a loving child monopolizing all the fondness of the hearts of aged parents; as a loving companion and friend attracting the profoundest loyalty and affection of men and brethren; as an admired and adored master, the sweetness and tenderness of whose teaching and whose affectionate persuasions converted girls and women to the self-consecration of a heartfelt piety, Krishna, the beauty and depth of whose character remain still beyond the reach of men's appreciation, introduced the religion of love into Hindustan. Then the good man would say how for long years he dressed himself as a

cowherd, or a milkmaid, to be able to realize the experiences of that form of piety in which the human soul was like a faithful wife, and a loyal friend to the loving Spirit who is our Lord and only friend. Krishna is the incarnation of Bhakti. Then in the intensity of that burning love of God which is in his simple heart, the devotee's form and features suddenly grow stiff and motionless, unconsciousness overtakes him, his eyes lose their sight, and tears trickle down his fixed, pale, but smiling face. There is a transcendent sense and meaning in that unconsciousness. What he perceives and enjoys in his soul when he has lost all outward perception who can say? Who will fathom the depth of that insensibility which the love of God produces? But that he sees something, hears, and enjoys when

he is dead to all the outward world there is no doubt. If not, why should he, in the midst of that unconsciousness, burst into floods of tears and break out into prayers, songs and utterances the force and pathos of which pierce through the hardest heart, and bring tears to eyes that never before wept under the influence of religion?

Anon he would begin to talk of Kâli, whom he addresses as his mother. She is the incarnation of the *Shakti*, or power of God as displayed in the character and influence of woman. Kâli is the female principle in the nature of the Deity. She tyrannizes over all tyrants. She brings down her husband low upon the ground, and places her foot upon his bosom. She charms and conquers all beings. Yet she is the mother of creation. Her tremendous power is a guarantee that she can save

and protect her children, those that come to her as their mother, and ask the shelter of her feet. Her motherly solicitude excites the tenderest filial affection in the hearts of her devotees, and the inspiration of Râmaprasâd Sen which expressed itself in the most wonderful songs of filial piety ever sung, bears strange testimony to the reality and effectiveness of the worship of Kâli. The adoration of *Shakti* (which literally means Force) is, according to our saint, a child-like, whole-souled, rapturous self-consecration to the motherhood of God as represented by the power and influence of woman. Woman, therefore, has long been renounced by our friend in every material and carnal relation. He has a wife but has never associated with her. Woman, he says, is unconquerable by man except by him who looks

up to her as a son. Woman fascinates and keeps the whole world from the love of God. The highest and holiest saints have been brought back to carnality and sin by the nameless power of woman. The absolute conquest of lust has been his life-long ambition. For long years, therefore, he says, he made the utmost efforts to be delivered from the influence of woman. His heart-rending supplications and prayers for such deliverance, sometimes uttered aloud in his retreat on the river-side, brought crowds of people who bitterly cried when he cried, and could not help blessing him and wishing him success with their whole hearts.

He has successfully escaped the evil of carnality which he dreaded. His Mother to whom he prayed, that is the goddess Kali, made him recognize every woman as her

incarnation, so that he now honours each member of the other sex as his mother. He bows his head to the ground before women, and before little girls; he has insisted upon worshipping not a few of them as a son might worship his mother. The purity of his thoughts and relations towards women is most unique and instructive. It is the opposite of the European idea. It is an attitude essentially, traditionally, gloriously national. Yes, a Hindu *can* honour woman.

"My father", says the Paramahamsa, "was a worshipper of Râma. I, too, have accepted the Râmâyat covenant. When I think of the piety of my father, the flowers with which he used to worship his favourite god bloom again in my heart and fill it with Divine fragrance." Râma, the truthful and dutiful son, the good and faithful hus-

band, the just and fatherly king, the staunch and affectionate friend, is regarded by him with the love and profound loyalty of a devoted servant. As a master the privilege of whose service is sufficient reward to the favoured, faithful servant, as a master in whose dear and matchless service the laying down of life is a delightful duty, as a master who has wholly enslaved the body and soul of his adoring slave, the contemplation of whose holy and glorious worth transcends every thought of remuneration and return, is Râma viewed by Ramakrishna. Hanumân, the renowned follower of Râma, is to him a model of a faithful servitor, a being who was devoted to his master's cause, inspired by such unworldly love and honour, such superhuman faithfulness as scorned alike death and danger, or hope of reward. So the other

sin which he spent his life to be free from, is the love of money. The sight of money fills him with strange dread. His avoidance of women and wealth is the whole secret of his matchless moral character. For a long time he practised a singular discipline. He took in one hand a piece of gold and in the other a lump of earth. He would then look at both, repeatedly calling the gold *earth*, and the earth *gold*, and then shuffling the contents of one hand into the other, he would keep up the process until he lost all sense of the difference between the gold and the earth. His ideal of service is absolute unworldliness and freedom from the desire of gain. He loves and serves Râma because Râma is the best and most loving master. The service of the true saint is the service of the purest affection and most unselfish loyalty. Some of the

songs he sings expressive of this touching devotedness are exceedingly pathetic, and show how very negligent we often are.

Nor is this reverence confined within Hinduism. For long days he subjected himself to various disciplines to realize the Mahomedan idea of an all-powerful Allah. He let his beard grow, he fed himself on Moslem diet, he continually repeated sentences from the Koran. His reverence for Christ is deep and genuine. He bows his head at the name of Jesus, honours the doctrine of his sonship, and we believe he once or twice attended Christian places of worship. These ideas at all events show the catholic religious culture of this great Hindu saint.

Each form of worship that we have tried to indicate above is to the Paramahamsa a living and most enthusiastic princi-

ple of personal religion, and the accounts of discipline and exercise through which he has arrived at his present state of devotional eclecticism are most wonderful, although they cannot be published. He never writes anything, seldom argues, he never attempts to instruct, he is continually pouring out his soul in a rhapsody of spiritual utterances, he sings wonderfully, and makes observations of singular wisdom. He unconsciously throws a flood of marvellous light upon the obscurest passages of the Pauranic Shastras, and brings out the fundamental principles of the popular Hindu faith with a philosophical clearness which strangely contrasts itself with his simple and illiterate life. These incarnations, he says, are but the forces *(Shakti)* and dispensations *(Lila)* of the eternally wise and blessed *Akhanda Sachchi-*

dananda who never can be changed or formulated, who is one endless and everlasting ocean of light, truth and joy.

If all his utterances could be recorded they would form a volume of strange and wonderful wisdom. If all his observations on men and things could be reproduced, people might think that the days of prophecy of primeval, unlearned wisdom had returned. But it is most difficult to render his sayings in English.*

A living evidence of the depth and sweetness of Hindu religion is this good and holy man. He has wholly controlled his flesh. It is full of soul, full of the reality of religion, full of joy, full of blessed purity. As a *Siddha* Hindu ascetic he is a witness of the falsehood

* A volume of these sayings has been compiled and published in New York by Swami Abhedânanda.

and emptiness of the world. His witness appeals to the profoundest heart of every Hindu. He has no other thought, no other occupation, no other relation, no other friend in his humble life than his God. That God is more than sufficient for him. His spotless holiness, his deep unspeakable blessedness, his unstudied, endless wisdom, his child-like peacefulness and affection towards all men, his consuming, all-absorbing love for God are his only reward. And may he long continue to enjoy that reward! Our own ideal of religious life is different, but so long as he is spared to us, gladly shall we sit at his feet to learn from him the sublime precepts of purity, unworldliness, spirituality and inebriation in the love of God.

UDVODHAN SERIES.

SWAMI VIVEKANANDA'S WORKS.

Books.	Price. RS. A. P.
Raja Yoga (Second Edition)	1 0 0.
Jnana Yoga Do.	In the Press.
Karma Yoga Do.	0 12 0.
Bhakti Yoga Do.	0 10 0.
The Science and Philosophy of Religion	1 0 0
A Study of Religion	1 0 0
Realisation and Its Methods	0 12 0
Thoughts on Vedanta	0 10 0
Religion of Love	0 10 0
Addresses at the Chicago Parliament of Religions (4th Edition)	0 6 0
My Master (with Paramahamsa Ramakrishna by P. C. Mozumdar)	0 8 0
Life of Pavhari Baba	0 3 0
Valuable Conversations with Swami Vivekananda (Second Edition)	In the Press.

All the above-mentioned books are to be had at reduced rates for the subscribers of Udvodhan, a Bengali Monthly Organ of the Ramakrishna Math. (Annual Subscription—Rs. 2).

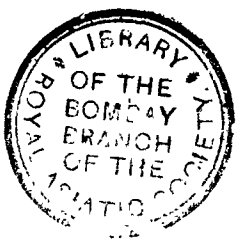
Besides the above, all the original Bengali Works of the Swami and the Bengali Translations of his English works are always available.

Photos and half-tone Pictures of Sri Ramakrishna and of Swami Vivekananda are also to be had at

THE UDVODHAN OFFICE,

12, 13, Gopal Chandra Neogi's Lane,

BAGHBAZAR P. O., CALCUTTA.



BENARES CITY:
INDIAN SECTION:
6

IN DEFENCE OF HINDUISM.

A Booklet written for Hindu Boys.

BY

ANNIE BESANT

THEOSOPHICAL PUBLISHING SOCIETY,
BENARES CITY AND LONDON.
THEOSOPHIST OFFICE, ADYAR, MADRAS, S.

OFT
294.5
Bes/Ind
51722

PRINTED BY THAKUR DAS MANAGER

AT THE TARA PRINTING WORKS, BENARES.

ALL RIGHTS RESERVED.

REGISTERED UNDER ACT XXV OF 1867

FOREWORD.

THIS is but a little book, composed of fourteen articles written by me in the C. H. C. Magazine, intended to help Hindû boys to answer the attacks levelled against their religion. To these I have added the panegyric on the *Râmâyana* by Jules Michelet. It is, therefore, simple and easy, and makes no effort to reach the grown-up public. I offer it, with my love, to my Indian sons.

ANNIE BESANT.

CONTENTS.

IDOLATRY	1
THE WORSHIP OF THE GODS	6
THE ṬRIMÛṚTI	11
SHRÎ KṚṢHṆA	16
SHRÂḌḌHA	31
HINDÛISM A SCIENTIFIC RELIGION ...	40
EVOLUTION	65
THE RÂMÂYANA	68

IN DEFENCE OF HINḌUISM.

I. IDOLATRY.

IN all ages of the world, among all peoples, from the savage to the most highly civilised, images have been used in religious worship, and among the latter as a help in meditation. From local and temporary causes this use has been thrown aside by small minorities, but even then in appearance rather than in reality. Thus for about three and a half centuries a small minority of Christians, a section of Protestants, have discarded the use of images; but this is a mere temporary reaction from the superstitions which had grown up in connexion with their use. So also the Jews threw aside their use, as a reaction against the ignorant idol worship in surrounding tribes. The Mussalmâns, again, were taught not to use them, in order to break them away from the dark idol worship prevailing amid the surroundings of their great Prophet. And in later days certain Hinḍû sects—such as the Sikhs, the Ârya Samâj, the Brahmo Samâj—have cast

aside the use of images in reaction from superstitious forms of idol worship in India.

It is instructive to notice how the ineradicable tendency to their use has reappeared in these very bodies. The Jew had his Ark, the Mussulmân has his Kaaba, the Sikh has his Granṭha ; and in the few cases in which a material idol has not re-appeared, a mental one takes its place, as we shall presently see.

Now wherever a practice is found thus universal and persistent, we may be sure that some fact in nature is its root, and that it should be understood, and purified if necessary, not destroyed. In fact, it cannot be destroyed, and, if its form be shattered, it takes to itself a new one.

The fact at the root of idolatry is that the limited mind of man cannot grasp, cannot understand, the unlimited Brahman, the one Infinite Existence. *That* can only be described by negations—"Not this, not this." The Nirguṇa Brahman—Brahman without attributes—cannot be thought, nor loved, nor worshipped. The Saguṇa Brahman—Brahman with attributes—Îshvara, He can be thought, loved, worshipped. Through His attributes we can reach Him, touch Him, feel Him ; to Him our aspirations can rise, our hearts can lie at His feet. Now an idol is an image which shows symbolically some

attribute, or group of attributes, of the Supreme, some Person in whom His attributes are seen. Thus an idol of Viṣhṇu is blue, the color of the over-arching sky, has four arms, one for each quarter of space, bears the conch for creative sound, the mace for sovereignty, the chakra for energy, the lotus for spirit and matter, and so on. These great symbolic forms are seen in the higher worlds, and Sages, who have seen them there, shape their likeness down here to remind people of the Divine powers and attributes.

Or the idol may be an image of a Divine man, such as Shrî Râma or Shrî Kṛṣhṇa, or of a Being such as Gaṇeṣhji, Ḍurgâ or Lakṣhmî. In every case, the particular Being is worshipped as a manifestation of the Supreme, One in whom His greatness is specially manifested, but whose human form manifests Him in a way to which the heart can cling.

Another fact on which idolatry is based is that God is the one Life, the only Life. He is everywhere and in everything, and therefore can be worshipped in anything. A tree, a stone, may serve as a physical representative of God. If a man worship a tree or a stone, as itself, he is ignorant; if he worship God in the tree or stone, he is wise and worships rightly. It is idolatry in the bad sense to worship a form instead of the indwelling Life; it is

idolatry in the good sense to worship God in everything, and love Him in all objects.

After all, when we worship God, or meditate on Him, we form a mental conception of Him; we think of Him as Creator, Ruler, Father, Guardian, Justice, Power, Love. But this means forming a mental image of Him, a mental idol. Without *some* conception we cannot worship, nor even think of Him. And surely none can pretend that his conception embodies more than a fragment of the Divine Nature. But these mental idols are often more dangerous than the physical, for no man can confound the physical image with God, whereas many do dimly fancy that their mental conception of God *is* God.

Here is an instructive (and true) little story. A yogî sat in a temple worshipping; a missionary put in his head and said: "What are you doing?" "I worship God," was the gentle answer. "You should worship *my* God," said the missionary. "Are there then two Gods?" said the yogî. And the missionary went away abashed.

In meditation, an idol forms a point on which the mind can be concentrated; after a few moments of steady gazing, the eyes should be closed, and the image reproduced by the mind, and the attention fastened to it. As the mind grows steady, the

form disappears and the indwelling life pervades the consciousness, filling it with life and joy.

A further use of an idol is that it forms a magnetic centre. A highly evolved person can draw down on an image some of the magnetism of the Being it represents, and worship and meditation are much facilitated by the presence of such an image. The pure and soothing magnetism spreads around it, creating a most helpful atmosphere, so that the mind grows calm and steady with very little effort. And yet again—such a prepared centre is very readily strengthened and revivified by the Being whose magnetism already is present there, and the prayer or meditation of the Bhakṭa drawing His attention, He sends an answering current through the centre already made.

Any one who has studied magnetism according to the European methods will at once see this aspect of an idol, and will recognise the scientific wisdom of the eastern Sages in sanctioning the use of images.

Rash and unwise are they who throw away the helps provided to aid the soul in its upward struggle, and would force upon all a single way of seeking the Supreme Self. The path of Bhakṭi is the one that many feet find the easiest to tread, and on this the use of images has ever been found a necessity in some stages.

II. The Worship of the Gods.

"HINDUISM is polytheistic, and polytheism is a low form of religion." Such is an attack often made by thoughtless people, who fail to see that all religions, except when much materialised, are polytheistic in exactly the same sense as is Hinḍûism. Truly there is but one Existence, one Life, whence come, and in which exist, all existences, all lives. All, save the ONE, are derived, dependent. The ONE alone is Self-Existent, the Eternal Changeless BRAHMAN. Therefore in the Scriptures we read of "The Creation of the Gods," just as we read of "The Creation of men." The Gods come forth from Brahmâ, Himself but a partial manifestation of the ONE, but Their existence is as much a fact in nature as is the existence of men, and no more negates the Divine Unity than does our own.

In a universe the highest manifestation of the Divine Life is the Saguṇa Brahman, or Îshvara, the supreme Lord of the universe. For that universe He has three necessary aspects, the construc-

tive (or creative), the preservative, and the destructive. He thus manifests Himself in Three Forms, the Ṭrimûrṭi. From Him, in His constructive aspect, the Gods are emanated, and thereafter act as His Agents, His Ministers, carrying on the work of the universe, building, preserving and destroying. They exist in innumerable grades. Concerned with the kosmic order are seven chief classes, each under its own Ruler, of whom five are at present revealed, generally named Indra, Vayû, Agni, Varuṇa and Kubera. These names represent offices, rather than individuals; the individual who takes up the office of Indra Ḍeva takes that name, so that while there is a succession of individuals who are Lords of the Ákâsha, each is spoken of simply as Indra. (Readers of the *Mahâbhâraṭa* will remember that five Indras once appeared together in the presence of Mahâḍeva, one regnant, and five whose reigns were over.) Under these chief Rulers are hosts of Ḍevas, who carry on the detail activities of the universe, vast hierarchies of brilliant splendid Intelligences, flashing through the realms of space, administering the laws which are the expression of the will of Íshvara; and below Them again the minor Ḍevas, who are concerned with single worlds, and yet lesser ones who superintend single countries and even districts. The universe is not an illogical absurdity in which exist

minerals, plants, animals and men, in regular gradation, and then a vast gulf of nothingness with one supreme God on the other side; it is an ordered whole, a perfect unbroken chain of living beings. All religions have recognised this, and have given different names, but similar functions, to these vast hierarchies that stretch between man and Íshvara. The Buḍḍhist, like the Hinḍû, calls them Ḍevas. The Zoroastrian speaks of them as Ferishtas. The Christian and Mussulmân call them Archangels and Angels. Names matter little. It is rather interesting that a famous Protestant writer, John Bunyan, speaks of the Angels by the Hinḍû name, and calls them "Shining Ones," Ḍevas. Probably he saw Them, and uses the name which best describes Their appearance.

The question then arises: Should men worship the Gods? Why not? We will not just now consider the worship of the Ṭrimûrti, but apply the question to the kosmic Deities and Those especially concerned with human evolution. The peasant, toiling at his crops, may surely well pray for the help and blessing of the Ḍevas who apply and adjust the laws which regulate rain and sunshine. If he is not committing a sin in asking advice or help from a man wiser than himself, why is he wrong in asking help from living beings, stretching from a speck of dust right up to Íshvara, in every

grade of developing life and intelligence, more numerous above us than below?

Then there are many Devas who are concerned especially with the evolution of man in this world and in the worlds immediately connected with it Such are Ganeshji, Sarasvatî, and many others, who are ever ready to help and illuminate those who turn to Them for aid. Other types and kinds also there are, but this brief enumeration will sufficiently serve.

Is there any reason why men should not appeal to and respect a non-human superior, as they do a human, but in a higher degree? A man with a petition does not need to present it directly to the Emperor: he places it in the hands of an officer, present in his district, who wields the delegated imperial power. There is no disloyalty in recognising the Emperor's local representative, and there is no blasphemy in praying or showing reverence to the Deva representative of Îshvara. Moreover, an uneducated man can very dimly figure to himself the invisible Ruler, human or Divine, and his love and loyalty are more readily excited by a more concrete benevolent and protective power, felt as immediately present. The invisible Ruler remains as a brooding splendid Presence, overarching all—a dimly seen Glory, giving dignity and breadth to life.

As a man evolves, he will cease to pray to the kosmic Deities, recognising that they need, no askings and pleadings of his to guide Their work, accepting all They bring, as the elder child ceases to importune his father and trusts his love and wisdom to do the best. But he will none the less treat them with the reverence due to Their high office, and with the gratitude due to Their ceaseless work for the world.

To the Devas concerned with human evolution, worship may also most fitly be addressed, for the strong aid They willingly render, for the illumination They can shed on the mind, for the teaching They are ready to impart. The student may pray to Gaṇeshji, to Sarasvatî, and find his studies made easier and simpler by Their help; and all may walk through life with their path brightened by this gracious companionship of our Elders, this kindly aid of the strong to the weak. Man need not be lonely, unless he so chooses, in a world so full of helpful Beings, and many a one left desolate by man has found consoling friendship in the Gods.

So let not the Hindû lad be overawed by five-syllabled epithets hurled at his most rational religion, but rather rejoice in the Polytheism which fills all the worlds with shining Forms and loving Faces, and Hands outstretched to help and bless.

III. The Ṭrimûrṭi.

THE great religions of the world, both ancient and modern, with but one exception—that of Islâm—have taught that the supreme Îshvara manifests Himself as a Trinity in His universe; that is, He shows forth a triple nature, embodied in three distinct forms. This is one of the most ancient teachings, and, in its universality and its antiquity, it bears the hall-mark of truth. The Jewish religion, that which is most closely related to that of Islâm, laid comparatively little stress in its popular teaching on this triple nature of the supreme Îshvara, the circumstances surrounding it leading to the chief stress being laid on the Divine Unity; but in the Rabbinical teachings, those representing the learned and philosophic Hebrews, the tripleness of the Divine nature was definitely taught.

This triplicity—three-ness—is seen to be a necessity, as soon as we consider the relation of Îshvara to His universe. It is this relation which renders it inevitable that He shall manifest Himself in three distinct characters, and no more, as the su-

preme Lord. For a particular universe has a beginning; no universe has always existed; each is a temporary arrangement of Puruṣha and Prakṛti, spirit and matter, and this temporary arrangement has a beginning. For this, Îshvara manifests Himself as the CREATOR, and fashions and shapes the universe in that character. The universe being created—not "made out of nothing," but fashioned out of the everlasting materials—it is necessary that it should be maintained, preserved; hence He manifests Himself as the PRESERVER, and supports the universe, being the continuing thread on which all its changing parts are strung. But a universe, a thing of time, cannot last forever; it becomes old and ready to perish, worn out, fit only for destruction—that is, for being reduced again to its original elements; hence He also manifests as the DESTROYER, dissolving the universe. Then the THREE merge into ONE, and there is sleep. Thus the Days and Nights of Îshvara follow each other.

Though the THREE are thus fundamentally ONE, yet each root-characteristic of creation, preservation and destruction is embodied in a Form, a Person, a Being, and these Three are the "Three-form," the Ṭri-mûrṭi.

The Creator is Brahmâ, and He is sometimes

represented as four-faced, each face representing one quarter in space, so that His attention is turned in every direction. Also He sits on the Lotus:

ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थं

as Arjuna saw Him, when Shrî Kṛṣhṇa revealed His divine form. The Lotus is the symbol for spirit and matter—fire and water—and thus is the right seat for Him who fashions spirit and matter into a universe.

The Preserver is Viṣhṇu, whose name means that He pervades all, enters into all, and thus supports and maintains all. He is symbolised with four arms, again for the four quarters in space, as though His arms were spread out in each direction to uphold and protect. From Him, as the Preserver, come all the Avaṭâras, the Beings in whom He descends, as it were, showing out His powers as the Preserver, when the world is threatened by the powers of evil.

The Destroyer is Shiva, Mahâḍeva, whose name means welfare, happiness, beatitude, for as He dissolves the forms, and draws the lives into His bosom, His peace enfolds all and they enter into a blissful rest. The name "Destroyer" sounds harsh in some ears, and perhaps the "Liberator" would have a sweeter, and therefore a truer sound; for He liberates the Jîvas from their sufferings and leads

them into Peace. His symbols are the tiger-skin and the snake, and the guise of the ascetic; the tiger-skin marks the death of the lower nature, as the tiger that we all have to slay, and the wearing the tiger-skin means that that nature has been slain. The snake is the symbol of wisdom, and He who wears them as His garlands has supreme wisdom as this ornament. The guise of the ascetic is the sign that work in the world is only carried on for the world's sake.

Prayer is addressed most generally to Vishṇu, or to his Avatâras, as Shrî Râma, Shrî Kṛshṇa, because he is the Preserver and the Ruler of the world, the constant support and life of all, the Father-Heart that is ever loving and protecting His children, that understands and compassionates every weakness, and is always ready to help and strengthen. All that is glad and bright and beautiful in external nature and in human life is part of His splendor, and feebly expresses a portion of His beauty and His attractiveness. He is the God of the householder, of the family, of the home, brooding over all in protective love.

When men are turning away their hearts from the world and are weary of its changes, of its joys and its pleasures as well as of its pains and its griefs, then comes the time when the austere beauty of Shiva attracts them even more than the joyous

grace of Viṣhṇu, and the tiger-skin and the serpent allure more than the peacock-feather and the flute. He is the God of the ascetic, of the yogî, of the closing stages of life, the Vânaprasṭha and the Sannyâsî. Devotion to Him means approaching peace.

Such are a few of the thoughts that grow out of thinking on the Ṭrimûrṭi, the forms in which God reveals Himself to the world.

IV. Shrî Kṛṣhṇa.

THOSE who most attract the human heart in love are usually those who are also most hated, and there is perhaps no more striking example of this than Kṛṣhṇa, the Blessed. How He was adored when He lived on earth as child and man, by His parents, by Gopas and Gopîs, and the Pâṇdavas; how He was hated by Kamsa, and Shishupâla, and Ḍuryoḍhana. And what name has been dearer than His since His time to myriads of human hearts in India, to old and young, to men and women? And what name has been more blasphemed and outraged by the ignorant and the foolish, during late years when spirituality has been fading away?

The western Shrî Kṛṣhṇa, the Blessed Christ, had much the same fate during His life on earth and since; His mother, and His disciples, and several gentle and loving women adored Him, but the leaders of the people hated Him so much that they murdered Him. And since then myriads

have loved Him better than any one on earth, while others have hated Him and have called Him very foul names.

There are many very striking points of resemblance between these two Divine Teachers of the East and the West, the Hiṇḍû and the Hebrew, as told in Their histories. Christ was, of course, Himself an Eastern, but His teaching has spread chiefly over the West; He was sent specially for the benefit of the western nations, the eastern having already had their Divine Teachers, from whom they had learned the same things as the western nations learned from Christ. The Hiṇḍûs had had Manu, and Râma Chaṇḍra and Shrî Kṛṣhṇa, and quite a crowd of Ṛṣhis, who had told them a great deal more than they are able to practise, and told it in such beautiful words, that no later teacher has been able to improve on them. The Chinese had had Laotze, a Teacher wonderful in His deep wisdom and all-embracing tenderness, also—with the Japanese, and Siamese, and Burmese, and Sinhalese, and Ṭibeṭans—had sat at the feet of that marvel of wisdom and compassion, the Lord Buḍḍha, and needed no other spiritual Guide. The Persians had had Zarathustra, son of the Fire, and required no other Illuminator. But the young world of the West needed a Divine Man to instruct t, and that man was sent in Christ.

The followers of all these great and holy Teachers ought to love each other as brothers, as do the Teachers Themselves; but alas! human love, until it becomes spiritualised, is very jealous and exclusive, and wants to make its own object unique, standing alone, high above all others and approached by none. And so the worshipper of Shri Kṛṣhṇa feels a great contempt for other peoples, and calls them Mlechchhas; and the worshipper of the Lord Buḍḍha says there are no Holy Ones outside the Sangha; and the Christian says that no one can be saved without his Christ; and the followers of the great and holy Prophet Muhammaḍ, sent to Arabia and Syria in later days, are no whit behind the adherents of older religions in pride, but call them all "unbelieving dogs." Thus "they bite and devour one another," and use the blessed Names as bullets to pierce human hearts. As the religion of the Hinḍûs is the oldest, Hinḍûs should set the good example of love and respect for others; and no Hinḍû boy should ever allow himself to use contemptuous terms applied to people of other creeds and races. A man's greatness is shown by the breadth of his love, and not by the height of his pride.

It is said above that there are many striking points of resemblance between Shrî Kṛṣhṇa and the Blessed Christ as told in Their biographies.

There is a reason for this. The lives of the Holy Ones are not as the lives of common men; the events of Their lives have a universal meaning, showing out facts in external nature and in the evolution of the human soul, which are always and everywhere true. And when wise men write Their lives, they bring out especially the more important of these facts, and they often lay more stress on the universal truth that an action was meant to teach, than on the actual details of the action; and this confuses unspiritual and ignorant readers in later times, so that they blaspheme the Blessed Ones for the very actions that are most full of deep instruction. Both Shrî Kṛshṇa and the Blessed Christ have suffered much in this way.

Now for some of the points of resemblance: Both had mothers remarkable for purity and deep piety, who suffered ill-usage for the sake of the unborn Child, but were protected by celestial interference. The birth of both was foretold, and the King of the land in which each was born tried in vain to murder the Divine Child. Both were very wise as Children. Both became Teachers of sublime morality as Men. Both restored to life one apparently dead, in each case "the only son of his mother and she was a widow," and performed many other so-called 'miracles,' such as feeding a great crowd with a few scraps of food. Both washed

the feet of men, in sweet humility. The life of both ended in apparent disaster and gloom. Both rose triumphantly 'into heaven,' after the physical death. In fact, the outline of the story, as told in the sacred books, *is the same.*

Though Shrî Kṛṣhṇa came into the world long before the Blessed Christ, you must not make the common mistake of thinking that the later Christian story was copied from the earlier Hindû one. These great Beings live out *the same story*, modified by the needs and conditions of Their time on earth, but They do not copy from each other, any more than two painters who paint the same mountain copy each other's pictures.

V. Shrî Kṛṣhṇa.

ONE matter which is made a subject of attack on Shrî Kṛṣhṇa is His relations with the Gopîs, and many bitter things are said on this score. To this there are some superficial answers, and also a deep one. We will take the superficial ones first.

Shṛî Kṛṣhṇa had many bitter enemies during His life on earth, who assailed Him with unmeasured violence, and brought many charges against Him, but none accused him of immoral relations with women. Shishupâla is a striking instance of this. In his vehement tirade against Shrî Kṛṣhṇa, in which he ranges over his life, "defaming and polluting," he does not accuse Him of any crime of this kind. It is obvious that if His contemporaries condemned His relations with the Gopîs, His enemies would have made this a chief and most effective charge against Him.

Some think, as no such charge is made, that the Râsa Lilâ cannot have occurred, but is a fanciful

modern addition to the story. Or, that the writer of the *Bhâgavaṭa Purâṇa*, wishing to depict Shrî Kṛṣhṇa as the Lover of men's souls, told this story as an allegory only, and that it came to be taken as history. Others say that, as Shrî Kṛṣhṇa was God, the Gopîs were His creatures, and belonged to Him more than to their husbands; but this answer lies open to the retort, that if God appears as man, He would not undermine by example the very laws of purity that He has laid down by precept.

I agree with these, that the Râsa Lîlâ did take place, but that the circumstances were well known, and were such as to raise no moral objection: that is, that Shrî Kṛṣhṇa was a young child, with whom no improper relations could occur, and with respect to whom any such sexual idea was obviously and patently absurd.

It is objected to this that the language in *Shrîmaḍ Bhâgavaṭa* is the warm and glowing language of sexual passion. But this proves nothing. The language belongs to the writer, and if the deep answer that I am going to make be true, we shall understand that the writer would use the warmest terms to express the exuberant love he desired to depict. In all ages and all religions, men have used these terms—the warmest that human language supplies—to describe the relation symbolised in

the Lîlâ. A striking example of this is given in the "Song of Solomon," in the Christian *Bible*, in which the language is far more glowing and detailed than in the *Bhâgavaṭa Puraṇâ*. Men in modern times may question whether such language is wise; but that it has ever been used, without any intention of conveying impure ideas in this connexion, is a fact beyond dispute.

Another answer is that the Lîlâ did not take place on the physical plane at all, as it is distinctly stated that the Gopas thought that their wives were with them all the time. But this answer is not satisfactory, as it is said in the text that this idea was the result of Shrî Kṛṣhṇa's 'mâyâ,' the implication being that the Gopîs themselves were with Him, and the husbands deluded, hypnotised.

The true answer is that Shrî Kṛṣhṇa, as an Avaṭâra, taught by His actions various great truths, and among these was the intense and single-minded devotion that the human soul should feel to God, abandoning all else if it conflict with love to Him. All human loves are but the means to the supreme love: they cannot obstruct and overbear it. The love-relation between man and woman has ever been recognised, and is, the earthly image of the love of God and the soul, and the self-surrender of the woman is the type of the self-surrender of the soul. Shrî Kṛṣhṇa was to teach this, and in order to teach

it with the least possible objection, He taught it while He was Himself a child, and with persons who were no ordinary women, but who were, with their husbands, as the story says, God-like persons, devotees of His own in the past, born as women to show out their devotion to Him with all the passion women lavish on an idolised child. The praises sung by Gopas and Gopîs alike shew that they recognised in Him an embodiment of the Great Lord, manifesting His power in superhuman actions. These saints of old, now embodied as women, seek the gracious Child, and He teaches them first by eluding them, by disappearance, that the soul must love in the absence, as in the presence, of its Lord. Then He re-appears, and He multiplies Himself, so that He stands between each pair of Gopîs, to typify that God gives Himself wholly to each soul that loves Him, and that the soul possesses Him as utterly as though it existed alone in the universe save for Him.

This is the picture drawn in *Shrîmad-Bhâgavata,* and if, in describing it, the writer runs into exuberance of language, striving to describe the rapt exstasy of utter union between the soul and God, he might well fail to foresee that the picture of the Divine Child thus multiplied to the number of His devotees could be degraded by the coarseness of modern days into the lascivious adulterer,

violating the homes of His friends.

If the story be taken as true at all, it must be taken as a whole: the Chief Actor must not be taken as a man, but as a child, not as an ordinary child, but as one able to multiply Himself at will; and the remaining actors must be taken as re-incarnated Ṛṣhis, beyond human passions. To take away these super-human facts, and to represent Shrî Kṛṣhṇa as an ordinary man drawing away His friends' ordinary wives, is to perversely choose out of a coherent story the parts which may serve as weapons to assail, and to ignore the rest. The story is an allegory, acted out on the physical plane.

The other story objected to, of His taking the clothes of the Gopîs and forcing them to come to fetch them, is an ancient allegory of Initiation, and was acted when He was about five years old—an age that does not allow much room for indecent ideas. It typifies the fact that a time comes to all who seek the Supreme, when they must be stripped of all if they would find Him. As a great Christian mystic put it: "The naked soul must follow the naked Jesus." The worldly man may object to the story as much as he would object to the renunciation it typifies, but those who hope to rise to the renunciation will feel the beauty and truth of the narrative.

Perhaps the truth of a verse in the Christian *Bible* has never been better verified than in the case of the detractors of Shrî Kṛṣhṇa: "The natural man receiveth not the things of the Spirit of God: for they are foolishness unto him: neither can he know them, because they are spiritually discerned." Therefore must the science of the Spirit ever remain a Gupṭa Viḍyâ to the world, but there will ever be some who understand.

VI. Shrî Kṛshna.

THE other great accusation against Shrî Kṛshṇa is that he led people into wrong actions, and thus made them immoral instead of moral. One favorite instance is taken from the *Mahâbhâraṭa*; the case in which Yudhiṣhṭhira told a lie.

The battle had been raging furiously on Kurukṣheṭra for fourteen days, and on the fifteenth day there was a fierce fight between Arjuna, the son of Pâṇdu, and Ḍroṇa his old preceptor. Neither could gain any advantage over the other, and they finally drew away from each other, and charged in other directions, each carrying all before him. Then Shrî Kṛshṇa advised that some one should tell Ḍroṇa that Ashvaṭṭhâmâ had been slain. Now Ashvaṭṭhâmâ was Ḍroṇa's son, and it was thought that he would not continue to fight if he believed his son to be dead.

Arjuna, Shrî Kṛshṇa's especial pupil and best beloved, refused to take such means of gaining a victory, regarding a falsehood as unworthy, even though used as a stratagem against a foe

and caring not for a victory stained by a lie. Bhîma, less scrupulous, slew an elephant named Ashvaṭṭhâmâ, and then shouted to Droṇa: "Ashvaṭṭhâmâ is slain!" a statement true in words, but false in the meaning conveyed. Droṇa was shaken for a moment, but then refused to believe the news, sending to ask Yuḍhiṣhthira if his son were really slain, for he firmly beleved that Yuḍhiṣhthira would never speak an untruth, even for the sovereignty of the three worlds.

Yuḍhiṣhthira hesitated. It was the fifteenth day of battle, and none could defeat Droṇa; he was invincible, and the army of the Pâṇḍavas was melting away before him. As he hesitated, Shrî Kṛṣhṇa, standing by, advised him to say that Ashvaṭṭhâmâ was dead. Sheltering himself under this advice, Yuḍhiṣhthira said: "Ashvaṭṭhâmâ is dead," adding under his breath, "the elephant"—a poor subterfuge, seeking to gain the advantage of a lie while preserving verbal truth.

Here Shrî Kṛṣhṇa distinctly advised the telling of the lie, and this may serve as an instance of the cases on which the accusation against Him is based.

The answer to the accusation is that such trials of steadfastness in virtue, despite all argument and all authority, are the means whereby God tests those who are approaching perfection, but have yet left in them some traces of human weakness.

Through some one to whom they look up, He tests the reality of their love of righteousness, their fidelity to principle, their steadfastness in right doing, their clearness of discrimination. And what Îshvara does generally through the agency of others, He Himself did as Shrî Kṛṣhṇa. He tested the three Pâṇḍavas, His dearest friends, those who were nearest to him; only Arjuna stood the test, and remained invincibly loyal to truth. The inner weakness of Yudhiṣhthira came out under the test, and bitterly did he suffer for his fall. But that suffering cleansed him from his weakness, and when at the close of his life he was exposed to a similar trial, and a God bade him desert a dog that was under his protection, he refused and stood firmly to the right, rejecting heaven if to be bought by a treachery.

It is thus that Îshvara tries us to the utmost, that we may become perfect and established in righteouness. Shrî Râma was commanded by His Guru to take the crown which was his by birth, against His father's order; He refused; Bharaṭa was commanded to take it, by the same sacred authority; he refused. Thus by example in Râmachandra and Bharaṭa, by counsel in Shrî Kṛṣhṇa, Îshvara has taught that a man must do the right, whatever authority may urge him to do the wrong.

Only a God, necessarily acting without selfish-

ness and wholly for the teaching of the pupil, may thus test a man's virtue. And it was as God that Shrî Kṛṣhṇa acted.

Men are very much governed by words and appearances, and are thus often led into wrong judgment, Speaking generally, not only special tests of the advanced, but all the trials and temptations which meet us, under whatever appearance, come by the will and by the direction of Îshvara. He brings them all, and uses them all for our evolution, and in thinking of Shrî Kṛṣhṇa, we must remember that He was Îshvara in human form, and that many of His acts are the acts of an Îshvara and not of a man. We see in Him that even our temptations have a divine origin, and have our good as their end. Exactly the same thing is shown in the Christian *Bible*, where it is said that God accepted the offer of a lying spirit to go out and deceive a King, and bade him go forth and deceive. (I Kings, xxii. 19, 20.) Only those who cannot recognise that one unswerving will that works for evolution have difficulty in understanding Shrî Kṛṣhṇa's actions. He is often as difficult to understand as is human life, for the same Îshvara is in both.

VII. SHRÂḌḌHA.

NO question is more often asked by Hinḍû boys than: "What is the use of performing Shrâḍḍha? "Why should we perform Shrâḍḍha?" The answer to this question may fitly find a place in a series of papers written "In Defence of Hinḍûism."

It is well, in the first place, to realise that the custom of helping those who have passed into the invisible worlds is universal. Even savages—the decayed relics of earlier civilisations—have not lost the idea of this duty, and discharge it in their ignorant fashion by burying articles of value and weapons with the corpse, or by slaying with him his favorite horse and dog, that they may follow and serve him on the other side. All civilised peoples fulfil the duty in a more rational and effective way, by suitable ceremonies and prayers accompanied by Manṭras, Words of Power.

Among the Zoroastrians, services for the dead

are always performed, but the offerings of food, clothes, etc. have become diverted from their earlier purpose; these should be distributed among the people who are still embodied, as they are useless to the disembodied; the old custom is to give alms of food, clothing, useful articles of all sorts, at the service for the disembodied, in loving memory of him, and for the purpose of associating with those who love him many grateful hearts, whose rosy wishes of gratitude and good will may form round him a peaceful and happy atmosphere on the other side.

Among the Buḍḍhists there are ceremonies embodying active help to those passing onwards, and quite lately, among the Shinṭo-Buḍḍhists of Japan, at a service held for those who died in the war just closed, Admiral Togo addressed the departed ones with love and gratitude, sure that the warm wave of grateful affection would encircle them on the other side of death.

Among the Christians, all but the extreme 'Protestants' hold definite services on behalf of the disembodied. In the Greek and Roman Churches, representing Christianity in its oldest and fullest form, 'masses for the dead'—in their main principles identical with the principle underlying the Shrâḍḍha ceremonies—are regularly performed Words and Signs of Power are employed, and bread, water and wine are the things used. One

party in the Church of England, called the High Church party, preserves this venerable and useful custom of praying for the dead, but the other wing, the Low Church party, regards this, and all other ceremonies founded on the knowledge of the invisible worlds, as mere idle superstition. The Non-conformists, who are outside the Established Church, all sympathise with the Low Church, or Protestant, ideas; these ideas are the result of a modern and ignorant reaction against superphysical facts, and this reaction is gradually becoming weaker.

Hinḍûism, in its Shrâḍḍha, is only doing fully, rationally, and in unbroken continuity with the past, that which is done in all religions, but less completely. Unfortunately, too many modern Hinḍûs know as little of the facts underlying their ceremonies as do the adherents of other religions, and so, when intelligent boys ask questions, their elders are unable to answer them, and the boys grow sceptical.

Let us see what are the conditions of a person after death, for if we understand these, we shall be able to understand the reasonableness and the utility of Shrâḍḍha.

When a man 'dies,' he slips out of the denser part of his physical body, called the annamaya-

kosha, the sheath formed by food. He goes out clothed in his remaining four koshas, and his outermost coating is then the prâṇamayakosha, the sheath formed of the life-forces; these life-forces act in subtle physical matter, the ethers of science, and hence this sheath is called in English the etheric body, or etheric double. The man does not remain long in this coating, for it belongs to this physical world, and keeps him a prisoner round his old haunts; if his dense physical body be burned, in the good Hiṇḍû way, the etheric body breaks up, unless the man tries very hard to keep it together; but if the dense body be buried, the etheric body goes to pieces very slowly, keeping pace with the decay of the dense. When the prâṇamayakosha is broken up, the man has for his outermost coating the manomayakosha, the sheath formed of mentality —of thoughts, emotions, desires, passions. The matter of this is re-arranged, so that the coarse parts are all on the outside, and these are called the kâmarûpa, the desire-body; while he is wearing this kâmarûpa, the man is called a Preṭa, a departed one, and he lives in Preṭaloka, the place of Preṭas: ghost would be the nearest English equivalent in popular language, but the word is a bad one, as many silly ideas are connected with it. When this kâmarûpa is worn out, the finer parts of the manomayakosha make the outermost coating, and the

man becomes a Piṭṛ, an ancestor, and lives in Piṭṛ-loka, the place of Piṭṛs. After a while this coating decays, and leaves only the finest parts of the manomayakosha, and the man becomes a dweller in Svargaloka, heaven, the happy shining world of the Ḍevas. When he has reached that world, Shrâḍḍha can do nothing more for him.

VIII. SHRÂḌḌHA.

WHEN the man puts off his dense physical body, the annamayakosha, it is washed, swathed, and carried away to the burning ghâṭ, the bearers ejaculating: "Râma, Râma, Sîṭâ-Râma," as they carry it along, so maintaining round it the protective vibrations of the holy name. At the ghâṭ, sacred manṭras form part of the ceremony, bidding the man go on upon the ancient paths, not lingering near the useless garment he has cast aside; and these manṭras, again, fill the air with waves of energy that protect and calm him, and that loosen the clinging prâṇamayakosha, so that it falls away from him, and leaves him in the manomayakosha, ready for the purificatory process, through which he has now to pass. He is now a Preṭa, in Preṭaloka, and this, if he has not lived a very pure life, is the troublesome and often painful part of his experiences in the world into which he has gone. The Shrâḍḍha ceremonies now—the Ekoḍḍiṣhta-Shrâḍḍha—are directed to

help him through this part of his life; first, by re-arranging the material of the manomayakosha into a form which, by bringing to the surface its coarsest constituents, enables them to be more rapidly eliminated than would otherwise be possible; and secondly, by helping forward the process of elimination. The mantras pray: "May they be purified," and the vibrations of the mantras in the subtle matter that surrounds us are like waves that wash up against the body of the Preta, washing away the coarser matter, and quickening the disintegration of the Preta form. The water poured out with mantras and magnetised by them, imparts its helpful magnetism to the Preta form, and so, again, helps forwards the desired disintegration. The Preta comes amid his relatives who thus seek to aid him, and is strengthened, comforted, helped by the work and their loving thoughts, and by their will directed to his freeing.

These ceremonies are performed during a year, and are closed by the Sapindîkarana, which receives the Preta among the Pitrs, dwelling in Pitrloka. Water is poured out with mantras into water-pots filled with water, scents, and sesamum, and the man in the manomayakosha, purified sufficiently to serve as a means of contact with the subtler matter of Pitrloka, enters that brighter world. There too his relatives and friends can aid him, in the further

purification of the manomayakosha, till all that cannot enter into Svarga is finally purged away.

The feeding of Brâhmaṇas and the gifts which follow are intended to associate them with the family in this loving service, and the stress is laid upon the fact that they should be learned, because the ignorant, who understand nothing of the after-death conditions, cannot direct aright their thoughts and wills, and so can give but very ineffective help. Hence the *Mahâbhârata* enjoins that they only should be invited to such ceremonies as "are versed in the Veḍas, the Ḍharmashâsṭras, the Purâṇas, the Bhâṣhyas, and the rules of grammar, who follow the standard laid down in the Shâsṭras, versed in the science of emancipation, devoted to truth and to yoga." "A man of intelligence should examine the Brâhmaṇas invited to a Shrâḍḍha." (Anushâsana Parva.)

Such are the ideas underlying the ceremonies of Shrâḍḍha, and all occultists know that these ideas are true, and that those who remain on this earth can thus help those who have passed into the next, and can quicken their journey to the svârgic world.

Nor should it be forgotten that those who, during their life on earth, have been accustomed to look forward to this assistance after passing through death, are grieved and disappointed if

they do not receive the expected help. Never let us forget that our friends in the next world are conscious of our thoughts and feelings, and are affected by them. So shall we not fail to render them due service, and we in turn shall have the help of their willing and loving aid when they are beyond Preṭaloka.

IX. Hinduism a Scientific Religion.

IN the great conflict between Science and Religion which has been waged in Europe since the sixteenth century, Religion had been steadily losing ground, until the great spiritual impulse called Theosophy filled the hands of Religion with forgotten truths, and opened the eyes of Science to new realms awaiting conquest. Western Religion—built on books or on councils, as the inevitable result of having, in its early days, chased away its occultists and branded them as heretics—found it difficult to repel the attacks of a Science built on facts and strenuous in the search for truth. The exaltation of faith above knowledge, and the fear of the clear light of reason—which originated in the hatred of the ignorant for the Gnostics, and was strengthened by the hatred of the Moors—undermined Christianity in the minds of the most intelligent; while the bitter memories of stake, rack and prison stimulated men of Science to make the most of every new discovery that could be used

against the dogmas of the Christian Churches. Many of these dogmas have crumbled away under the guns of Science; others have been transformed and beautified into transcendental teachings; the books are being gradually dropped as authorities to be replaced by mystic experiences, and an ever widening liberality has taken the place of the narrowness and exclusiveness of the past.

In these modern days of triumphant intellect, the various Religions of the world are being loudly challenged to justify their continued existence, and to shew that they are worthy to lead the vanguard of thought among the most highly civilised and scientific nations. Christianity has to pass through the fire in western lands: Hinḍûism, Buḍḍhism, Islâm, must pass through the same fire in eastern countries. Religion cannot die, but religions have died and will die; a religion which cannot adapt itself to changing conditions shews, by that very rigidity, that life has departed from it; for the living body is adaptable, and when it ceases to be adaptable it dies. The problem of the near future for each great Religion is: Can it face fearlessly the modern spirit, and shew its power to dominate, shape and guide it, or will it be left behind as a landmark only, as have been left the once mighty religions of Assyria, Egypt and Greece? With the question whether Christianity can adapt itself and remain a living

religion, I am not here concerned; it has changed so rapidly during the last half-century that it may be able to live down the story written in blood and fire during fifteen hundred years. The question with which I am here concerned is: Can Hiṇḍûism thus adapt itself? can it remain the guiding force in Indian life that it has been during thousands, aye, tens of thousands of years? can it preserve for India, for New India, the India throbbing with fresh vitality and saturated with western thought, all that is really valuable in Old India, the India of the philosopher and the ascetic, of the warrior and the philanthropist? That it can do this, that it can rule the Indian heart and guide the Indian life in the future as in the past, that it can stimulate thought and restrain passion, I profoundly believe. Based on knowledge, it need fear no advance in knowledge; profound in spirituality, the depths of the Spirit find in it deeps answering unto deep; it has nothing to dread, everything to hope, from growth in intellect, from the increasing sway of reason.

Let us see if we can justify these statements from its teachings in the past.

Hiṇḍûism was founded and built up by occultists, by men who knew nature in her various manifestations, her subtle worlds as well as her dense. The physical earth, the finer and ever finer worlds beyond, the seven great lokas with their various inhabitants,

were all familiar to these highly evolved men, and were described by them as they may still be seen by a man using his subtle body—sûkṣhma sharîra—as his vehicle of consciousness. Hence they naturally did not make the mistakes into which men less evolved would inevitably fall. The revelations of geology, for instance, showing that the earth had existed for millions of years, and proving the immense antiquity of the human race, left Hinḍûism untouched; since, in opposition to the short 6,000 years which the missionaries had sought to impose upon the Hinḍûs as the age of the earth and man, it remained secure in its immense cycles of time, its four yugas of millions of years, its kalpas of 4,320,000,000 years, and its manifestation period of 311,040,000,000,000 years. Even when Lord Kelvin declared that the sun could only give out heat for a hundred million years, while Hinḍûism demanded for its shining a kalpa, a Day of Brahmâ, Hinḍûism showed no inclination to recast its figures, given by the Adept-Astronomers of the past; and now, with the increase of knowledge, a life-time is given to the sun at least fifty times as long as that assigned to it by Lord Kelvin. Thus has Hinḍûism been justified in respect to her vast cycles of time so jeered at by the ignorant. Truly have the tables been turned, in this case, by the increase of knowledge.

X. Hinduism a Scientific Religion.

ONE of the main contentions of the Science of the last quarter of the nineteenth century was that psychology must be based on physiology, because thought and life were the results of certain arrangements of matter, they were products of physiological conditions. "The brain produces thought as the liver produces bile," said Karl Vogt. "It appears to me that every rational physiologist, provided he admits such a thing as the genesis of life, is compelled to trace it to a peculiar aggregation of chemical and physical forces" said Virchow. "Life is united not to a special anatomical arrangement of the living body; not to the co-operation of various organs; but to a certain physico-chemical constitution of formless material, to the albuminoid substance which we call sarcode or protoplasm, a nitrogenous carbon-compound in a semifluid state," said Haeckel This passage is interesting, as showing three views of the production of life then being discussed; from anatomical arrangement, declared one inves-

tigator; from the co-operation of various organs, thought another; no, says Haeckel, life is from neither of these, it is from protoplasm; no one dreamed of arguing that it was a manifestation of Spirit, and linked men to superphysical worlds. After a long argument, Büchner remarks: "It results from all this that eyes were not bestowed upon us in order that we might see with them, any more than we have received feet in order that we may walk with them. Rather do we see and walk *because* we have eyes and feet. The function is not the origin, but the result, of the organ." And again: "The word mind is nothing more than a collective word and a comprehensive expression for the whole of the activities of the brain and its several parts or organs, just as the word respiration, or breathing, is a collective word for the activity of the breathing organs, or the word digestion is a collective word for the activity of the digesting organ." The brain is, indeed, he says, more important than the other organs, it is "the highest achievement of material combinations," but the idea of a soul, or Spirit, using the brain is derided. "Psychical activity is nothing more than a motion going on between the cells of the grey matter, caused by an external impression." "Thought is the result of the complex machinery of that material tissue which we call brain." "Mental activity is a function of

brain-substance." It is unnecessary to multiply quotations to prove the well-known fact that the whole drift of nineteenth century Science was in the direction of regarding man as a wholly material organism, and Spirit as a mere superstition.

It is obvious that Hinḍûism is in direct conflict with these conclusions of western Science, and while accepting the facts on which these conclusions are based, it interprets the facts in an entirely different way. To Hinḍûism there is one eternal Reality, which manifests in time and space under a dual aspect—Saṭ and Asaṭ, Being and Non-being, Self and Not-Self, Praṭyagâṭmâ and Mûlaprakṛṭi, Îshvara and Mâyâ, Life and Form, Spirit and Matter. Never is this primary 'pair' found separated in manifestation, the one presenting itself without the other; known within is the Self, known without is the Not-Self, and the Not-Self depends for its manifestation on its recognition by the Self. In Hinḍûism, Life is the shaper, the moulder, the artist; matter is the shaped, the moulded, the material. Life is the director, the arranger, the controller; matter the guided, the arrangement, the servant. According to this view, a material organ is shaped by the effort of the life to exercise one of its capacities; the effort to perceive shapes an organ of vision, an eye; the effort to move shapes an organ of locomotion, a leg; the function

makes the organ; the organ is the result of the function, not the function the result of the organ, as Büchner contended. Between conceptions so antagonistic as these two, no reconciliation is possible. They start from opposite poles; one or other must be wrong. The question to be decided is: "Which is right?"

This question is being answered by the experiments of Science itself, and with ever increasing force sounds out the reply: "Hinḍûism is right." and the best proof that this is the answer of the experiments lies in the changed attitude of the Science of the twentieth century.

The micorscopical examination into the minute organisms named Monera—the tiny lumps of protoplasm which are the roots of the animal and vegetable kingdoms, and cannot themselves be called either animals or plants. These have no organs—no mouth, no digestive tract, no lungs, no heart. They are little bits of protoplasm, living creatures, and life's functions are shown forth, but no function has an organ. The creature needs food—any part of its outer surface acts as a mouth; the part within which is in contact with the ingested food acts as a digestive apparatus. The creature needs air—the whole surface takes it in, and it spreads through the whole lump. The creature needs the digested matter for assimi-

lation—it filters through the whole and nourishes it. The creature needs to move—any part of the lump can be pushed out to act as a temporary leg, and withdrawn when the motion is accomplished.

As investigations are carried on, it is seen that the continual need for food, and the continual taking of it in, tend to produce a slight depression in the part of the body most used for this purpose, and the depression slowly deepens, and gradually becomes a canal, or tube, through the body, open on the outside, and thus a mouth and a digestive canal appear. And by slow and gradual process, as the life continues to function, other organs are formed : breathing bags appear and evolve into lungs, a pulsating vacuole evolves into a heart, and the extended portions are not withdrawn after use, and so become legs.

What does all this mean? Surely that the life wills to function, and shapes matter to its purpose. Surely that the organ is the result of the function, and not the function the result of the organ. Often and often we see a function expressing itself with difficulty, ere an organ exists fitted for its manifestation. But where can we see an organ without a function, save vestigial organs, the result of past and now discontinued functions? The evidence is clear and overwhelming that, under the pressure of the functioning life, organs for its better function-

ing are gradually evolved, and that as the *Chhâṇḍogyopaniṣhaṭ* says, the Self, willing to see, to hear, to think, on this plane of gross matter, brings forth in it the eye, the ear, the mind.

Such is the triumphant vindication of the ancient Hiṇḍû teaching as to the relation between a function and its organ. The bearing of this on the function of thought and its organ the brain must now be considered.

XI. Hinduism A Scientific Religion.

IF it be true that the life, expressing one of its activities, shapes in its enclosing matter an organ, through which that activity is thenceforth more easily and more perfectly exercised; then when we come to study the activity of life which we call thought, and its relation to its organ the brain, we shall be prepared to regard thought as the builder, the producer, of the brain, instead of considering the brain as the producer of thought. We shall expect to find that here, as everywhere else, life has shaped matter, and we should not expect to find here a sudden reversal of the previous methods of nature. As everywhere else the function has preceded the organ, and has shaped and improved it, so here also we shall be prepared to find the same order. And thus, in truth, *it is.*

The scientific demonstration that thought *is* not the product of the brain comes from the activities of thought in trance-conditions, and it *is* significant that Büchner derided mesmerism and hypno-

tism, as mere frauds and impudent pretences. He saw that if the experiments of hypnotisers were true, the whole foundation of materialism was swept away; and, with a true instinct, he passionately condemned it, and refused all examination of its phenomena. For, in the hypnotic trance, the body is reduced to the lowest condition of vitality; the heart cannot be felt to beat, nor the lungs to rise and fall; the organs of the senses do not answer to impacts, and the man lies in a deep lethargy, insensitive to all that is outside him. The sluggish blood, unoxygenated, scarcely moves in the vessels that supply the brain, and it sinks into the inactivity of coma. Yet, under these conditions, the power of vision, deserting the eye, looks at things that are happening hundreds of miles away; the power of hearing, deserting the ear, listens to voices that are talking at a far distance; the power of memory, so limited in the waking state, gives back all the treasures committed to it during life, even to the events of infancy; the reasoning power becomes more subtle, when the brain is still; the imaginative power becomes more splendid, when deprived of its nervous instrument; every faculty, every power, of thought, instead of vanishing—as they would necessarily do were they brain-products—when the brain is paralysed, arises more vivid, more strong, more far-reaching, when set free from

the prison of the brain. Triumphantly, indeed, has science demonstrated the non-dependence of thought on the brain, and the hypnotism that Büchner denounced as charlatanry is now accepted by every educated man. Thus rapidly has knowledge grown during the last quarter of a century.

Along another line, also, is science teaching us that thought produces and modifies the brain. The effect of thought on the brain is to render the cells it uses more complex, more intricate, larger, and we see how rightly Hinḍûism has taught its votaries that the practices of yoga—the regulation of diet, the steady meditation, fixing of the attention, etc.—are necessary for the safe reception by the brain of the subtle waves which play upon it from another world. The continual connexion found in the West between the exstasies of the saints and their hysterical nervous conditions, the unbalanced mental states of highly religious people, the instability of the brains of men of genius—all these things have made men, who are sanely balanced, dread the excited manifestations which seemed to threaten the overthrow of reason from her seat. The sweeping down of the powerful and subtle waves of finer matter on the unprepared brain inevitably give rise to hysteria; but the yogî, preparing his brain by meditation, gradually fashions it into an instrument fitted to receive the otherwise shattering

vibrations, and thus by thought perfects the thought-instrument, and shapes it to finer purpose. In yoga alone will the western world find the method by which the supernormal may be made normal, and extension of consciousness be gained without danger of insanity.

XII. Hinduism a Scientific Religion.

WHAT is the teaching of Hinḍûism as regards the constitution of man? Briefly stated it is this: the Jivâṭmâ, the living Spirit, takes upon himself sheaths, or material envelopes, or bodies, one after another, each successive envelope being composed of denser matter than its predecessor; each of these envelopes is composed of the matter of one 'plane,' or of a portion of a plane, and of these planes there are five, with which man is concerned in present evolution. The ordinary man may be said to be immediately concerned with only three of them, though men of genius, saints and other abnormal persons, come into touch with planes higher than these three.

The densest plane, or world, of matter is called physical, Bhurloka: our earth is composed of the denser parts of the physical matter, and the atmosphere round it of the less dense parts, while the finest parts, the ethers, interpenetrate everything. We have two bodies, or envelopes, made of physi-

cal matter, one composed of solids, fluids and gases, and the second of ethers.

The next plane, or world, of matter less dense than the physical, is called Bhuvarloka; sometimes it is called the subtle world, or the astral world; astral means starry, and the matter is more shining than physical matter, and so was said to be like stars. This world also has its solids, liquids, gases and ethers, of which the bodies living in it are composed. We have a body belonging to this world, made of astral matter, and though it behaves like a single body while we are living on the earth, it gradually sorts itself out into two bodies after death; one is the Preṭa-body, made of the denser parts of astral matter, and the other is the Piṭṛ-body, made of the finer parts.

The third plane, or world, of matter finer than astral, is called Svarga, the heavenly or mental world. It also has its solids, liquids, gases and ethers, of which the bodies of its inhabitants are composed. We have two bodies belonging to this world, made of mental matter; one of them is of the denser parts of mental matter belonging to the ordinary Svarga into which people go; and one is composed of the finer parts, belonging to the Mahar loka, a body which is not very active yet, except in great people like geniuses and saints, and with which, therefore, we are not very much concerned here.

Now these three worlds, Bhur, Bhuvar, and Svarga lokas, are all inhabited. Our own earth is clearly inhabited, as we and the numerous people we see, and others out of sight, and all animals, etc., inhabit it. But Bhuvarloka is inhabited quite as much as Bhurloka. All kinds of Devas live there, and Asuras as well; and there are crowds of Pretas there, in the districts named Pretaloka, and crowds of Pitṛs too, in their land, called Pitṛloka; and men and women still living on earth go there while their physical bodies are asleep, but only some are wide-awake there; and there are various other people and creatures there, innumerable multitudes, living their own lives.

The same is true of Svargaloka, except that very few men and women, still living on earth, are able to go there while their bodies are asleep, so not many of them are to be seen; but there are crowds of men and women there, who have come thither from Pitṛloka, and are living there happily until their time comes to be reborn into this world, Bhurloka.

Now while we are living here on earth, our astral and mental bodies put us into touch with the astral and mental worlds, Bhuvarloka and Svargaloka, just as our physical bodies put us into touch with the physical world, Bhurloka. And the inhabitants of those worlds can touch and make impres-

sions on our bodies in those worlds, just as the inhabitants of this world can touch and make impressions on our bodies here. The curious mental phenomena, which are just now so much interesting and puzzling European psychologists, who have not had the opportunity, or the inclination, to study Hindû psychology, and the teaching of Hindûism on the material side of man's constitution, belong largely to these bodies. These teachings reduce into order the chaos of phenomena, assigned to the 'unconscious' in man, *i. e.*, to that part of his consciousness which is not in the Jâgraṭa state, his waking consciousness, functioning through the mechanism of his nervous system. Let us look at some groups of these phenomena.

Dreams. These are divisible into: (*a*) those caused, in the dense physical body, by repetitions in the brain of vibrations set up in waking life; (*b*) those caused in the etheric physical body, by similar vibrations; (*c*) those initiated on the astral plane, by (i) passing events or persons with whom the individual is not concerned; (ii) passing events in which the individual is concerned, and communications directly made to him by the inhabitants of that world, human and non-human; (*d*) those initiated on the mental plane; these are less common, as the physical brain does not easily respond to the vibrations caused on the mental plane.

We shall consider these in order.

(*a*). These are unimportant, and are generally grotesque, unconnected, the piecing together of fragments of irrelevant and incongruous past experiences, and are without significance. The action of the brain-cells may be started by pressure on a nerve connected with some internal organ, stomach heart, lungs, etc.; by an overfull or too empty blood-vessel disturbing the brain-supply of blood; by impure blood ; by pressure from outside. Any of these, and other causes, may start activity in some brain cells, that will automatically repeat a series of vibrations, or parts of many series, previously experienced.

(*b*). Characterised by sequence and by a dramatic character, but of no greater importance than those belonging to the dense physical body. The very numerous dreams of a vivid and dramatic character, produced, by outside stimuli, as the dream of a thunderstorm, caused by sprinkling water on the face of the sleeper ; the dream of a duel, a battle, or a murder, caused by the firing of a pistol near him ; of a trial and execution by slight pressure on the neck ; etc. etc. (see Du Prel's *Philosophy of Mysticism* for many cases), all these are interesting, as showing the tendency of the etheric portion of the brain to produce pictures, as though it acted as the sensitive plate

of a camera ; but such dreams have no significance as regards the man himself, though something about his etheric body may be learned from them. These dreams are, of course, remembered on waking, as they belong to the physical body, and the impressions are made in physical matter. But the real man, the Jîva, is not concerned with them, as he is away from his physical bodies during sleep.

(*c*) (i.) When the astral body has left the physical, and the latter lies asleep, the astral body, no longer serving as a medium between the Jîva and the physical body, responds readily to the vibrations coming from objects in the astral world, Bhuvarloka, and these bring about changes in consciousness, more or less marked. Just as a man in the physical body may watch a crowd in the street, the movements of the persons therein being in no way connected with himself; as he may see a horse fall, or two dogs fighting, or a procession, or a dead body; so may the man in the astral body see many things around him in the astral world that are not related to himself, and have no significance for him. If he remembers any of these on his return to the physical body, he says he has dreamed of such and such a thing, but the dream has no bearing upon him and his affairs. Often an explanation of such a dream is asked for, and nothing can be said in reply except: "The

things were happening, and you saw them." Such dreams may be very vivid and coherent, very interesting and impressive, but they do not 'mean anything' to the spectator. It is otherwise with (ii), in which the spectator is also an actor, in which persons also in the astral world may talk with him, give him information, teachings, warnings, directions, etc., in which he may see things that have not yet happened on the physical plane, or pictures of the past, reflected in astral matter from higher planes, and so on. Memory of any of these on waking would be called a dream, but such dreams are true memories of objective events occurring in another world.

(*d*) What is true of dreams that originate on the astral plane is also true of those that originate on the mental, but memory of these is more rarely brought through to the physical plane, the subtler matter of the mental plane making memory more elusive.

When it is remembered that we are constantly clothed in the astral and mental bodies, it will readily be understood that impressions made on these during waking hours, vibrations set up in them by external objects on those planes, or by their inhabitants, will give rise to innumerable impressions, premonitions, warnings, fears, hopes, which, originating away from the physical body,

are not intelligible to the reason, working in and limited by that body. Thus the existence of these subtler bodies, related to other worlds, as taught by Hinḍûism, gives a rational and intelligible explanation of the problems of the 'unconscious' in man, that are so puzzling European psychologists.

Religious experiences. In every religion we find that earnest and pious people have occasional experiences in which they become conscious of invisible presences, feel an inrush of peace and joy, are lifted above their normal consciousness, become illuminated with regard to spiritual things. In all these the medium of communication is one or other of the subtler bodies: thus, if the physical and astral bodies be reduced to passivity, the Jîva, in the mental body, becomes conscious on the mental plane, may share the life of Svarga, communicate with the Ḍevas, and feel the bliss of the heavenly worlds. Higher yet may he rise, as in the rapture of the saint the contemplation of the yogî, and all this class of facts becomes intelligible when the Hinḍû teaching of the constitution of man is understood.

Genius. A genius is a man in whom the kâraṇa sharîra, the causal body, is active, and its vibrations are sufficiently powerful to impress themselves on the lower vehicles. Its activities are characterised by suddenness, spontaneity, illumination, not

by the ordinary mental processes of reasoning. Its light shines out, illuminating the whole field of consciousness, and, like the sun, it justifies itself by shining. Even in ordinary persons there are occasional moments of luminousness and power, in which the man is astonished to find himself 'rising above himself.' Truly in such moments it is a gleam of 'himself' that shines through the dense matter that normally blinds and cramps him.

Telepathy and cognate phenomena. These are all due to vibrations of the subtler bodies, sending out waves, as in wireless telegraphy, that arouse similar vibrations in bodies they touch, which are capable of reproducing them. By such waves in astral and mental matter thoughts may be communicated, news may be sent, events in a distant land may be known.

When once it is understood that man, by his various bodies, is in touch with many worlds, is affected by them, and in his turn affects them, the chaotic impressions which reach him are reduced to order, and the complete understanding of them is seen to be a matter of an ever-unfolding consciousness and ever-evolving bodies. The disorderly, the miraculous, the fearful, disappear, and all becomes orderly, natural, and interesting. It is Hinḍûism which offers a guiding hand to science, and gives

her the clue by which she may tread safely the labyrinth of the 'unconscious.'

As the Hiṇḍû boy learns, more and more, the splendor of the religion into which he has been born, he will be willing to wait for its further justification, and he will realise that science is approaching, by long continued and patient experiments, that which the Ṛṣhis of the past had learned by experiments and training of much longer duration, and that, by the intermediation of this most scientific of the world's religions, Religion and Science, so long estranged in the West, will again clasp hands.

XIV. EVOLUTION.

Among the teachings which have revolutionised human thought, there is none more marked in its results than that of Evolution. There exists much difference of opinion as to its details and its methods, but as to the main fact of the gradual regular unfolding and the increasing diversity and complexity of forms, there is no longer any discussion among educated people.

Many people, however, regard the establishment of Evolution as the theory which alone explains the conditions of things around us, as the crowning glory of the nineteenth century. And, indeed, this is true so far as Christian western thought is concerned though the followers of Muhammad were taught the great truth by occultists. But Evolution, the gradual unfolding of the inner powers of the life, the Self, is clearly and definitely taught in the ancient Hindû Scriptures, as witness the following passage from the second Âraṇyaka of the *Aiṭareya Brâhmaṇa* third Khaṇda.

"1. He who knows the gradual unfoldment of the Self in him (the man conceived as the *ukṭha*), obtains himself more development.

"2. There are herbs and trees and all that is animated, and he knows the Self gradually unfolding in them. For in herbs and trees sap only is seen, but thought (*Chiṭṭa*) in animated beings.

"3. Among animated beings again the Self unfolds gradually, for in some sap (blood) is seen (as well as thought), but in others thought is not seen.

"4. And in man again the Self unfolds gradually, for he is most endowed with knowledge. He says what he has known, he sees what he has known. He knows what is to happen to-morrow, he knows heaven and hell. By means of the mortal, he desires the immortal—thus is he endowed.

"5. With regard to the other animals, hunger and thirst only are a seed of understanding. But they do not say what they have known, nor do they see what they have known. They do not know what is to happen to-morrow, nor heaven and hell. They go so far and no further, for they are born according to their knowledge."

On this Sâyana comments: "All objects whatsoever, being of the nature of effects, are Upâdhis for this manifestation of the Supreme Self, Sat,

Chiṭ, Ânanḍa, the cause of the universe. In the unconscious, earth, stones, etc., only Saṭ is manifest, and the Âṭmâ has not yet attained to the form of Jîva. The unmoving Jîvas, namely the herbs and trees, and also the moving Jîvas, which have Prâṇa as breath, both these are stages of manifestation in a higher degree."

Here we have the distinct succession of vegetables, lower animals, higher animals, man, clearly taught, and moreover the reason for the evolution—the developing; the unfolding, of the Self—is asserted; that great truth without which Evolution, as taught in the West, remains incomplete and unintelligible.

THE RAMAYANA.

(This is an appreciation of the great poem by a famous Western writer.)

The year 1863 will always be to me dear and blessed, for in it I was privileged to read for the first time the great sacred poem of India—the divine *Râmâyana.*

"When this poem was first sung, Brahmâ Himself was ravished with it. Gods, geniuses, all beings from birds to serpents, men and holy anchorites exclaimed: "Oh! the sweet poem which we would always gladly hear. Oh! enrapturing song! How it imitates nature! How clearly we see this long history! It lives under our very eyes."

"Happy he who reads this book entire. Happy he who has read but the half of it. It makes the Brâhmaṇa wise, the soldier brave, the merchant rich. If, by chance, a slave (Pariah) hears it, he becomes ennobled. He who reads the *Râmâyana* is absolved from all his sins."

This last expression is no delusion of the fancy. This great stream of poetry sweeps away our abiding sin; the dregs, the bitter leaven, which time brings and leaves in us, it washes away and thus makes us pure. Whoever feels his heart dry let him drink of the *Râmâyana.* Whoever has lost what was dear to him and is plunged in sorrow, let him draw from it the sweet comforts and sympathies of nature. Whoever has labored too much and wished too much, let him drink from this cup a deep draught of life and youth.

Man cannot always work. Every year he must rest, take breath, and renew himself at the great living springs which preserve their eternal freshness. But where are these to be found except at the cradle of our race—on the sacred summits whence descend on one side the Indus and the Gangâ, and on the other the torrents of Persia, the rivers of Paradise?

Every thing is narrow in the West. Greece is so small that I am stifled in it; Judea is so dry that I pant in it. Let me glance at the side of high Asia towards the deep Orient. There I have my immense poem as vast as the Indian Sea, blessed and adorned by the sun—a book of divine harmony, where nothing jars. A calm peace pervades it, and even in the midst of battle described in it we perceive an infinite sweetness, a boundless

brotherhood, which extends to every living thing; an ocean without bottom or shore, full of love, pity and clemency. I have found that for which I was looking—the Bible of goodness. Receive me then, great poem. Let me plunge in thee, O Sea of milk.

It is only quite recently that the whole of this poem has been translated. It has always been judged by an isolated part or an interpolated episode, directly contrary to its spirit. Now that it has appeared in all its truth and grandeur, it is easy to see that whoever was its last compiler, it is the outgrowth of India—the product of its ages. During perhaps two thousand years the Hindûs gave utterance to the *Râmâyana* in the different songs and recitals which constitute this epic; and for the last two thousand years they have enacted it in the popular dramas, which were and are still represented at the great national festivals.

It is not a mere poem. It is a kind of Bible which, with the sacred traditions, contains nature, society, the arts, the Indian scenery, vegetation, animals, and the changes of the year in the peculiar enchantments of the different seasons. We cannot judge such a book as we would the Iliad. It has never undergone those expurgations and corrections to which the Homeric poems have been subjected by the great critics of Greece, the greatest of the world.

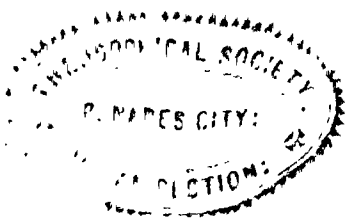
It has had no Aristarchus. It comes to us unaltered. We see this in its numerous repetitions, and in some of its descriptions, which recur two or three times and even oftener. We see this also in the many additions which have been made to it at sundry times. Here we meet with facts of such antiquity as to reach back to the cradle of India, and again with things comparatively modern and of such delicate sweetness and fine melody as would seem to be Italian.

It has not been arranged with that skill which characterises the literary works of the West. No one has taken such trouble with it. Every one has relied on the unity, which such an immense diversity receives from a vague harmony in which the shades, the colors and even the opposite tunes are blended. It is like the forest and the mountain which it describes. Under gigantic trees, there is a superabundant life, which springs up from smaller trees, and from an infinitude of shrubs and humbler plants, which those wood-giants permit to exist under them, and over which they pour down their showers of blossoms; and these great vegetable amphitheatres are full of life. On high soar and flutter birds of a hundred kinds and colors; apes swing from the immediate branches, and now and then the mild-eyed gazelle is seen beneath. Is this totally a chaos? By no means. The agreeing

diversities deck themselves with a commingling charm. At evening, when the sun extinguishes his overwhelming light in the Gangâ, when the noises of life are silent, the skirt of the forest exhibits all this animation, so diverse and yet so well blended in the peace of the sweetest twilight, in which all things love each other and sing together. A common melody emerges. This is the *Râmâyana.*

JULES MICHELET
(the French historian, in his
Bible of Humanity).

PEACE TO ALL BEINGS.



Digitized with financial assistance from

HT Parekh FOUNDATION

An Initiative by HDFC WITH YOU, RIGHT THROUGH

on 15 October, 2018